ஆராய்ச்சி

Aaraaichi



காலாண்டுப் பத்திரிகை

நா. வானமாமலை

மலர் 3 இதழ் 3

உள்ளே

ஆராய்ச்சி

காலாண்டுப் பத்திரிகை

சந்தா விபரம்:—

இந்தியா:	ஆண்டுச் சந்தா	ரூ. 10-00
இலங்கை:	,,	ரூ. 15-00
மலாய்சியா:	,,	ரூ. 15-00
சிங்கப்பூர்:	,,	ரூ. 15-00

ஆசிரியர்
நா. வானமாமலை

258, திருச்செந்தூர் ரோடு,
பாளையங்கோட்டை,
திருநெல்வேலி-2.

ஆராய்ச்சி

மலர் 3 | பிப்ரவரி 1973 | இதழ் 3

இவ்விதழ் 11-வது இதழ். இவ்வாண்டில் இரண்டு இதழ்களே வெளிவந்துள்ளன. அதற்குரிய காரணங்களை சென்ற இதழிலேயே கூறியிருக்கிறேன். அடுத்த இதழ் முதல் மூன்று மாதத்திற்கு ஓர் முறை இதழை வெளிக்கொணர வாய்ப்புக்கள் உள்ளன. இவ்விதழுக்குக் கிடைத்துள்ள விளம்பரங்கள் தொடர்ந்து கிடைக்குமானால் விற்று வரவுப்பணத்தை எதிர்பாராமல் இதழை வெளியிட இயலும். தமிழ் நாட்டின் வாழ்க்கையைப்பாதிக்கும் மின்வெட்டு ஆராய்ச்சி அச்சகத்தையும் பாதித்துள்ளது. ஆயினும் இது நிரந்தரமானதாக இராது என்ற நம்பிக்கையில், நாம் மூன்று மாதத்திற்கோர் முறை இதழை வெளியிடலாம் என்றெண்ணுகிறேன். இவ்விதழில் வெளியிட எண்ணியிருந்த 'குறள் கூறும் அரசு' (தே. வேலப்பன், எம். ஏ. எம். லிட்), "ஆழ்வார் பாடல்கள் காட்டும் தமிழகச் சமுதாயம்" (பாண்டுரங்கன் எம். ஏ.), தமிழகத்தின் நிலவுடைமை முறை (மா. பா. குருசாமி), திருச்செந்தூர் சாசனம் (நடன காசிநாதன்) ஆகிய கட்டுரைகளை வெளியிட இயலவில்லை. அடுத்த இதழில் அவற்றை வெளியிடுவோம்.

தமிழக ஆய்வுகளில் முக்கியமானதோர் நிகழ்ச்சி தமிழக தொல்பொருள் துறையினர் கண்டுபிடித்ததாகும். 126 நடுகற்கள். அவற்றில் 60 நடுகற்களில் உள்ள வாசகங்கள் "செங்கம் நடுகற்கள்" என்ற தலைப்பில் நூலாக வெளியிடப்பட்டுள்ளது. இதைத் தொடர்ந்து பிப்ரவரி 24, 25 தேதிகளில் தொல்பொருள் துறையினர் ஓர் ஆய்வரங்கை நடத்தினர். நடுகற்களும் வரலாறும், நடுகற்களும் இலக்கியமும், நடுகற்களும் இலக்கணமும், நடுகற்களும் சமயமும் என்ற நான்கு தலைப்புகளில் 23 கட்டுரைகள் படிக்கப்பட்டன. ஆரம்ப விழாவிற்கு தெ. பொ. மீனாட்சி சுந்தரனார் தலைமை வகித்தார். ஆய்வு அரங்கு நான்கு அமர்வாக நடைபெற்றது. எஸ் ஆர். பாலசுப்பிரமணியம், (வரலாற்று ஆய்வாளர்) ந. சஞ்சீவி, (சென்னைப் பல்கலைக் கழகத் தமிழ்த்துறைத் தலைவர்) கே. ஐயப்பன், (மானிடவியல் ஆய்வாளர்) ஆகிய அறிஞர்கள் முறையே நான்கு அமர்வுகளுக்கும் தலைமை தாங்கினர். இக்கியச் செய்திகள் பலவும் நடுகற்களைப்பற்றி திரட்டியளிக்கப்பட்டன. நடுகல் வாசகங்களின் இலக்கண இயல்புகள் ஆராயப்பட்டன. செங்கம் நடுகற்களின் வரலாற்று முக்கியத்துவம் பற்றிக் கட்டுரைகள் படிக்கப்பட்டன. நடுகல் நட்டவர்களின் நம்பிக்கைகளின் வரலாற்று ரீதியான வளர்ச்சி பற்றி நா. வானமாமலை ஓர் கட்டுரை படித்தார். தமிழக பண்பாட்டு, வரலாற்று மொழி இயல் ஆய்வுகளுக்குரிய பல புதிய சான்றுகளின் மீது இவ்வாய்வரங்கு கவனத்தைத் திருப்பியது.

மைசூரில் உள்ள இந்திய கல்வெட்டு ஆய்வகத்தில் 5000 தமிழ்க் கல்வெட்டு வாசகங்கள் அச்சிடத் தயாராயுள்ளன. வழக்கமாக அதனை அச்சிடும் சென்னை அரசின் அச்சகம் (Govenment Press) அவற்றை அச்சிடுவதில்லை. தமிழ்நாட்டு தொல்பொருள் துறையினர் சில சாசனங்களை வெளியிட்டு வந்தாலும், வெகுகாலமாகவே தமிழ்நாட்டிலுள்ள பல மொழிகளில் உள்ள சாசனங்களை இந்திய சாசனத் துறையினரே வெளியிட்டு வருகின்றனர். பலமொழிச் சாசனங்களை வெளியிட இத்துறையிலேயே வல்லுநர்கள் உள்ளனர். எனவே அவர்களிடம் தாயாராயுள்ள உள்ள சாசனங்களை வெளியிட தமிழக அரசு, அரசின் அச்சகத்திற்குத் தாக்கீது அனுப்ப வேண்டும். இதுவரை கண்டு பிடிக்கப்பட்ட 20000 சாசனங்களில் 6000 வெளியிடப்பட்டுள்ளது. இப்பொழுது இந்திய சாசனத்துறையிலுள்ள 5000 சாசனங்களும் வெளியிடப்பட்டால் தமிழக வரலாற்றின் பாதியளவு சான்றுகள் கிடைக்கும். எனவே இந்தியச் சாசனத் துறையினரிடமுள்ள 5000 சாசனங்களை தமது அச்சகத்தில் வெளியிடத் தமிழக அரசு ஏற்பாடு செய்யவேண்டுமென ஆராய்ச்சி விரும்புகிறது.

CONTRIBUTORS

1. N. Vanamamalai, Editor Aaraaichi.
2. A. V. Subramania Iyer, Literary scholar, has countributed a few articles to the previous issues of Aaraaichi.
3. Dr. Romila Thapar, Department of History, Jawaharlal Nehru University New Delhi.
4. Sankar Sengupta, Editor Folk lore, Calcutta.
5. R. Periyalvar, Research scholar. Department of linguistics, Annamalai University. Has contributed ariticles on Ethnology of South Indian tribes to Aaraaichi.
6. V. Sivasamy, Lecturer in History Ceylon.
7. V. Krishnamoorthy,has countributed a few articles to previous issues of Aaraaichi.
8. A. Gift Siromoney, Department of Statistics, Madras Christian College, Madras.

IN THE NEXT ISSUE

1) The State in kural — T. Velappan, M. A., M. Litt.
2) Tiruchendur inscription. Natana Kasinathan, M. A.
3) Land tenures in Tamilnadu — M. P. Gurusamy, M. A.
4) The ethnology of the kurumbas — Damodaran, M. A.
5) Social life in the poems of Alwars — Pandurengan, M. A.

கணேசர் சிலைகள்.

முகப்புப் படம்:—

சிம்மவாகன கணபதி. பொதுவாக கணபதியின் வாகனம் பெருச்சாளி. அது அவருடைய விவசாயத்தோடு இருந்த தொடர்பைக் காட்டும். பின்னர் அவர் பார்வதியோடு தொடர்பு படுத்தப் பட்டார். அப்பொழுது அவளுடைய வாகனம், அவருக்கும் அளிக்கப் பட்டது. இது ஓர் அபூர்வமான சிற்பம்.

1. கபால கணபதி — தென்கிழக்காசியாவில் கணேச வணக்கம் பரவியிருந்தது. கபாலத்தோடு விநாயகர் தொடர்புடையவராக இச் சிற்பம் காட்டுகிறது. இது கபாலிசுவரராகக் கருதப்பட்ட சிவனோடு கணேசர் தொடர்பு படுத்தப்பட்டதைக் காட்டும்.

2. ஸ்ரீ வல்லப கணபதி — கணபதியின் திருமணம் பற்றிக் கதைகள் பல உள்ளன. பொதுவாகத் தமிழ்நாட்டுக் கணேசர் பிரம்மச்சாரி. அவர் அப்படியிருப்பதற்கு காரணத்தைக் கூறும் புனைகதையொன்றுண்டு. வங்காளத்தில் அவர் லக்ஷிமியின் சகோதரராகவும், கணவராகவும் புனைகதைகளில் கூறப்படுகிறார். இங்கு அவரை வல்லபை என்ற அரக்கியின் கணவராக புராணக் கதைகள் கருதுகின்றன.

3. கணேசனி - சில தலங்களில் கணேசர் பெண்ணுருவில் சிற்பவடிவில் காட்சி தருகிறார். இச்சிலைக்கு கணேசனி என்று பெயர். பொதுவாகச் செழிப்புத் தெய்வங்கள் பெண்தெய்வங்களாதலால் இவரையும் சில பகுதிகளில் பெண் தெய்வமாக மாற்றியிருக்கிறார்கள். இத்தகைய மாற்றம் பெற்ற கணேசரோடு செழிப்பைக் குறிக்கும் செடிகொடிகளும், பழங்களும், பூர்ண கும்பமும், நகில்களும் தொடர்புபடுத்தப்பட்டு உள்ளன. இவர் செழிப்புத் தெய்வமாக இருந்து பின்னர் சிவசின்னங்கள் பெற்று, சிவன் குடும்பத்தோடு இணைக்கப்பட்டார்.

4. ஊர்த்துவ கணபதி — திருஞானசம்பந்தருக்குப் பிள்ளையார் என்றோர் பெயர் உண்டு. அவருடைய சிலைகளைப் போலவே கணேசர் சிலை செய்யப்பட்டன. இந்நிலையில் கணேசர் பெரிய பிள்ளையார் என்றழைக்கப்பட்டார். இம்மூர்த்தத்திற்கு ஊர்த்துவ கணபதி, நின்ற கோலக் கணபதி என்பது பெயர். இச் சிலைகள் எண்ணிட்டது தவிர மற்றவை தமிழ் நாட்டுச் சிற்பங்கள். கணேசர் குடும்பம் என்ற கருத்தையறிய இவை உதவும். ஆனால் இவை வங்காள நாட்டுச் சிற்பங்களல்ல.



1. கபால கணபதி (ஜாவா)



2. ஸ்ரீ வல்லப கணபதி (தென்காசி)



3. கணேசனி (சுசீந்தரம்)



4. மகா கணபதி (சென்னை)

இலக்கியம்

பரபக்க லோகாயதம்

நா. வானமாமலை

பரபக்கம் என்றல் எதிரியின் கூற்று என்பது பொருள். தமிழ் நாட்டுத் தத்துவவாதிகள் தமது எதிரிகளின் தத்துவக் கருத்துக்களை இப்பெயரால் அழைத்தார்கள். சைவசிந்தாந்த நூல்கள் சைவசித்தாத்திற்கு எதிரான தத்துவங்களைப் புறச்சமயங்கள் என்றும் பரபக்க வாதங்கள் என்றும் கூறும். உலகாயதம், பௌத்தம், சமண முதலிய தத்துவங்கள் சிவஞான சித்தியாரில் புறப் புறச் சமயங்கள் என்றும், வேதங்களை பிரமாண நூல்களாக ஒப்புக்கொள்ளும் சைவம் அல்லாத சமயங்களை புறச்சமயங்கள் என்றும் சைவத்தோடு பெரும்பான்மை உடன்படும் சமயங்களை அகச்சமயங்கள் என்றும் கூறுகிறது.

பரபக்கம் என்பதனை வடநூலார் பூர்வ பட்சம் என்றழைத்தனர். பிற்கால இந்தியத் தத்துவ நூலார் தத்துவ விளக்க நூல்களை எழுதியபோது ஒரு விவாத முறையைப்பின்பற்றினர். தம்முடைய கூற்றை விளக்குவதற்கு முன்னர், தமது தத்துவத்திற்கு எதிரான தத்துவங்களை, அவ்வத்தத்துவவாதி கூறுவதுபோல முதலில் கூறி,பின்னர் அத்தத்துவத்திற்குத் தடைகளைக் கூறி, இத்தடைகளுக்குத் தம்தத்துவமே விடையளிக்கிறதுஎன்று கூறுவார்கள்.இவ்வாறு எதிரிகளுடைய தத்துவத்தை அவர்கள் கூற்றாகவே கூறுவது பூர்வபட்சம் எனப்படும். இதுவே பல தத்துவ நூல்களில் முதற்பகுதியாக இருக்கும். இதன் பின்னர் பூர்வபட்சக் கூற்றை எதிர்த்து வாதிப்பார்கள். இது இரண்டாவது பகுதியாயிருக்கும். இப்பகுதி பூர்வபட்ச நிக்ரகம் என்றழைக்கப்படும். கடைசியில் தாங்கள் எழுப்பிய வினாக்களுக்கு வேறுதத்துவங்கள் விடையளிக்க முடியாதபோது, தங்கள் தத்துவமே விடையளிக்கிறது என்று தங்கள் கூற்றைக் கூறுவார்கள். அதுவே சுய—பட்சம் எனப்படும்.

சைவ சித்தாந்திகள் பூர்வபட்சத்தையும், பூர்வபட்ச நிக்ரகத்தையும் ஒரே பிரிவில் அடக்கிக் கூறுவர். அதனையே பரபக்கம் என்பர். தம் கூற்று விளக்கத்தை சுபக்கம் என்பர்.

ஒரு தத்துவத்தைக் கற்றுக்கொள்ளவேண்டுமானல், அத்தத்துவவாதிகள் எழுதிய நூல்களைப் படித்தறிய வேண்டும். உதாரணமாக பிரம்மவாதத்தை பிரம்மசூத்திரம், உபநிஷதங்கள், ஆரண்யகங்கள், கீதை, சங்கரரும் அவருடைய மாணவர்களும் எழுதிய நூல்களில் இருந்துதான் அறிந்துகொள்ள வேண்டும். பழைய பௌத்தக் கொள்கையை திரிபிடகத்திலிருந்தும், புதிய பௌத்தக் கொள்கையை பல்வேறு புதிய கொள்கைகளின் முதலாசிரியர்களின் நூல்களிலிருந்தும் அறிய வேண்டும். சமணத்தை ஆதி ஆகமங்களிலிருந்தும், பிற்கால சமணநூலார் நூல்களிலிருந்தும் அறிதல் வேண்டும். சாங்கியத்தை சாங்கிய காரிகையினின்றும், பிற்கால சாங்கியத்தை ஈஸ்வர கிருஷ்ணர் போன்ற உரையாசிரியர்களது விளக்க நூல்களினின்றும் அறிதல் வேண்டும். சைவ சித்தாந்தத்தை சைவ சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் பதினன்கிலிருந்தும்[2] அவற்றின் மூல நூல்களான சைவாமகங்களிலிருந்தும்[3] கற்றுக் கொள்ள வேண்டும். விசிஷ்டாத்துவைதத்தையும், துவைதத்தையும் இராமனுஜர், மத்துவரின் நூல்களில் இருந்தும் பிற்கால உரையாசிரியர்கள் நூல்களில் இருந்தும் தெரிந்து கொள்ள வேண்டும். மார்க்ஸிய தத்துவத்தை, மார்க்ஸ், எங்கெல்ஸ், லெனின் ஆகிய முதலாசிரியர்கள் நூல்களில் இருந்தும், இவர்களுடைய வழியில் முன்னேறி ஆராய்கிற மார்க்ஸிய ஆசிரியர்களின் நூல்களில் இருந்தும் அறிந்துகொள்ள வேண்டும்.

903

இது நியாயமான முறை. ஆனல் தற்கால தத்துவவாதிகள் அவ்வாறு செய்வதில்லை. மார்க்ஸியத்தை எதிர்ப்பவர்கள் எதுமார்க்ஸியம் என்று கூறுகிருர்களோ அதனையே மார்க்ஸியக் கூற்று என்று வேண்டுமென்றே கொண்டு, அதனை எதிர்த்து வெற்றிப் புன்னகை புரிகிருர்கள். டான்குவிக்ஸோட் என்ற ஓர் கதாபாத்திரம், அரக்கன் என்று ஓர் காற்ருடி இயந்திரத்தைத் தாக்கினதான கெர்வாண்டிஸ் என்ற ஸ்பானிஷ் எழுத்தாளன் ஒரு கதையில் கூறுகிருன். அதுபோலவே நவீன டான்குவிக்-ஸோட்டுகள், தாமே எழுப்பி உருவாக்கிய கம்யூனிஸப்பிசாசை விரட்டிவிட்டதாகக் கூறிப் பெருமைப்படுகிருர்கள்.

இதுபோலவே பூர்வபட்சத்தில், தமது தத்துவமல்லாத பிற தத்துவங்களைத் திரித்துக் கூறுவதும், திரித்துக்க் கூறிய கூற்றை மறுப்பதும் உண்டு. ஆயினும் பண்டைய தத்துவ நூலார் கூடியமட்டும் பிறர் கூற்றை, அவர்கள் கூறும் விதத்திலேயே உண்மையாகக் கூறுகிருர்கள். பிற்காலத் தத்துவ நூலார் தாம் எதிர்த்துக் கூறுவதற்கு எளிதாயிருக்கும்படி எதிராளிகள் கூற்றைத் திரித்துக்கூறும் திரிபு வாதத்தில் திறமை காட்டியுள்ளார்கள். சைவ சித்தாந்திகள், லோகாயதம், பௌத்தம், சமணம், சாங்கியம் முதலிய தத்துவங்களைப் பூர்வபட்சத்தில் முற்றிலும் மாருகக் கூறி எதிர்வாதம் கூறியுள்ளனர் என்று சைவ சித்தாந்தச் சார்புடைய மணிமேகலை உரையாசிரியரும், சிவஞானசித்தியாரின் ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பாசிரியர் ஜே. எம். நல்லுசாமிப் பிள்ளையும் கூறியுள்ளார்கள்.

இந்நிலையில் ஒரு தத்துவ நூலின் பூர்வபட்சத்திலிருந்து அந்நூலின் தத்துவம் தவிர வேறு தத்துவங்களின் உண்மையான போதனைகளை அறிவது கடினம். எனவே தான் ஒவ்வொரு தத்துவத்தையும் அதனதன் தத்துவாசிரியர்களின் நூல்களைப் படித்துத்தான் அறிந்து கொள்ள வேண்டும்.

ஆனல் இந்நிலைக்கு முற்றிலும் மாருக நமது தத்துவங்களில் உலகாயதத்தை மட்டும், அதன் ஆசிரியர் வாயிலாக, அறிந்து கொள்ள முடிவதில்லை. உலகாயதம், சாருவாகம், பூத வாதம் என்று பிறதத்துவ நூலாரால் அழைக்கப்படும் பொருள் முதல் வாதத்தின் ஆசிரியர்கள் என்று பிரகஸ்பதியும், சாருவாகனும் கூறப்பட்ட போதிலும் அவர்களுடைய நூல்கள் எதுவும் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. 8-ம் நூற்ருண்டில் வாழ்ந்த புரந்தர்[6] என்பவர்லோகாயதர் என்று கருதப்பட்டார். ஆனல் அவருடைய நூல் முழுமையாகக் கிடைக்கவில்லை. தற்காலத்தில் லோகாயத நூல் என்று ஒன்று கண்டுபிடிக்கப்பட்டது. ஆனல் பொருள் முதல் வாதக் கருத்துக்களைக் கூருமல், எல்லாத் தத்துவக் கருத்துக்களையும் எதிர்க்கும் சமய வாதக் (agnosticism) கூற்றுக்களை விளக்குகிறது.[7] எனவே உலகாயதர்கள் எழுதிய, உலகாயத நூல் எதுவும் கிடைக்கவில்லை.

ஆயினும் மஹாபாரதம் முதல், சிவஞான சித்தியார் வரை எல்லாத் தத்துவ விளக்க நூல்களும் லோகாயதத்தை பூர்வபட்சமாகக் கூறி எதிர்க்கின்றன. எனவே நமது பிரம்மவாதிகள், மாயாவாதிகள், சமணர்கள், பௌத்தர்கள், அத்துவைதிகள், சைவ சித்தாந்திகள் ஆகிய கடவுள் நம்பிக்கையுடையவர்கள், ஆன்மீக வாதிகள், கருத்துமுதல் வாதிகள் அனைவரும் லோகாயதத்தை எதிர்க்கிருர்கள். அவ்வாறு எதிர்ப்பதற்காக முதலில் பூர்வபட்சமாக லோகாயதம் அல்லது பூதவாதத்தை, அவ்வத் தத்துவ வாதியின் கூற்ருகக் கூறுகிருர்கள். இதுவே பூர்வபட்ச லோகாயதம்.

இப்பூர்வபட்சக் கூற்றுக்களின் ஒற்றுமையான அம்சங்களை ஒப்பு நோக்கித்தான் பண்டைய உலகாயதத்தை புனர் நிர்மாணம் செய்ய வேண்டும். அதன் பின்னர் இக்கருத்துக்களை பௌத்தர், சமணர், வைதீகச் சமயவாதிகள் எந்த வாதங்கள் கொண்டு எதிர்க்கிருர்கள் என்று கண்டு, அக்கருத்துக்களில் அவர்கள் தத்துவங்களுக்கு எதிரான கூறுகள் எவையுள்ளன என்பதை எதிர்மறையனுமானத்தால் அறிய வேண்டும்.

இம்மாதிரியான புனர்நிர்மாண ஆய்வுகளை ஜெர்மானிய தத்துவாசிரியர் வால்டர் ரூபனும், இந்தியத் தத்துவாசிரியர் தேவி பிரசாத் சாட்டோபாத்யாயாவும் செய்துள்ளனர். அவர்கள் சம்ஸ்கிருத மூலநூல்களின் சான்றுகளை ஆராய்ந்துள்ளார்கள். நான் முக்கியமானமூன்று தமிழ் தத்துவ நூல்களை ஆராய்ந்து, அந் நூல்கள் பூர்வபட்சமாகக் கூறும் லோகாயதத்தின்ஒற்றுமையான கூறுகளையும், வேற்றுமையான கூறுகளையும் சுட்டிக்காட்ட முயலுவேன். மேலும் அவர்கள் பூர்வபட்ச லோகாயதத்தை மறுக்கக் கூறும் வாதங்களைக் காட்டி, நவீன விஞ்ஞானத்தின் துணைகொண்டு அவர்களது மறுப்புக்களை மறுக்கவும் முயலுவேன். இவ்விரண்டு நோக்கங்களே இக்கட்டுரையின் ஆய்வு எல்லை.

நான் மூன்று நூல்களின் பூர்வபட்ச லோகாயதத்தை ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளுவதாக முன்னர் கூறினேன். அந்நூல்கள் மணிமேகலை, நீலகேசி, சிவஞானசித்தியார். இவற்றுள் மணிமேகலை, கி. பி. மூன்றும் நூற்றுண்டிற்கும் இரண்டாம் நூற்றுண்டிற்கும் இடைப்பட்டதென இலக்கிய வரலாற்றுய்வாளர்கள் கூறுகின்றனர்.[9] மணிமேகலையில் காணப்படும் அளவை முறைகள் (logic) பௌத்த அளவியல் ஆசிரியரான திண்ணுகருடைய[10] நூல்களைப் பின்பற்றுவதால், இது திண்ணுகருடைய காலத்திற்குப் பிற்பட்டது என்பது என் கருத்து. திண்ணுகருடைய காலம் ஐந்தாம்-ஆரும் நூற்றுண்டு என்று கணிக்கப்பட்டுள்ளது. மணிமேகலையின் காலமும் ஆரும் நூற்றுண்டாகலாம். எவ்வாருயினும் அது ஏழாம் நூற்றுண்டிற்குப் பிற்பட்டதாக இருக்க முடியாது. ஏனெனில் பௌத்த சமண சமயங்களை எதிர்த்த பக்திவெள்ளம் அப்பர், ஞானசம்பந்தர் [11] காலத்தில் எழுச்சி பெற்றுவிட்டது. பெருங்காப்பியம் எழுதுகிற ஊக்கம், பௌத்தம் வலுவிழந்த காலத்தில் ஏற்பட்டிருக்க முடியாது. 7-ம்நூற்றுண்டில்தான் ஹுயன்சாங் என்ற சீன பௌத்த பிக்கு, பௌத்த சமய நூல்களை திரட்டிக்கொண்டுபோகவும். இந்திய நாட்டு பௌத்த சமயப்பிரிவுகளின் கொள்கை வேறுபாடுகளை அறிந்துகொள்ளவும் இந்தியாவிற்கு வந்தான்.[12] தமிழ்நாட்டு பௌத்த சமயக் கேந்திரங்களில் தங்கினுன். அங்கிருந்து இலங்கைக்குச் சென்ருன். அப்பொழுது பௌத்த சமயம் தேய்வு நிலையில் இருந்ததாக அவன் தனது நூல்களில் எழுதியிருக்கிருன். எனவே நாம் குறிப்பிட்ட நூல்களில் காலத்தால் முந்தியது மணிமேகலை. அது எந்த நூற்றுண்டைச் சேர்ந்தது என்ற வரலாற்றுச்செய்தி நமது ஆய்வுக்கு முக்கியமானதல்ல. இந்த மூன்று நூல்களின் கால வரிசையே முக்கியமானது.

நீலகேசி கி. பி. முதல் நூற்றுண்டைச் சேர்ந்தது என்பது சமணவாசிரியர்கள் கூற்று.[13] இது சமண நூலாதலால், சமணவாசிரியர்கள் இதற்கு மிகவும் புராதன காலத் தோற்றத்தைத் தேடித்தர முயன்றுள்ளார். நீலகேசி நூலை ஆய்வு முன்னுரையோடு பதிப்பித்த டாக்டர் சக்கிரவர்த்தி நாயனுர், சமணவாசிரியர்கள் கூற்றை எடுத்துக்கூறி அதனேடு உடன்படுகிருர். சமணரல்லாத ஆசிரியர்கள், முக்கியமாக சைவர்களான ஆய்வாளர்கள், நீலகேசிக்கு உரையெழுதிய சமய திவாகரவாமன முனிவரின் காலம் 15ம் நூற்றுண்டு என்றும் அதே காலம் தான் நூலின் காலம் என்றும் கூறுகிருர்கள். நூலாசிரியர் பெயர் தெரியவில்லை. காலமும் தெரியவில்லை. வாமன முனிவரைப் பற்றிய சாசனம் ஒன்றில் காலக் குறிப்பு உள்ளது.[14] இதனைக்கொண்டு உரையாசிரியர் காலத்தையே நூலாசிரியர் காலமாக சைவ ஆய்வாளர்கள் கருதினுர்கள்.

நீலகேசி மூலத்தில் நீலகேசியார் என்னும் சமண குரத்தியார் (பெண் துறவி) பல தத்துவ வாதிகளோடு வாதம் செய்து, அவர்களைத் தோல்விகாணச் செய்து, சமணர்களாக மாற்றுவதைக் காண்கிருேம். உண்மையில் இதுதத்துவ வாத நூல். இலக்கியக் காவியமன்று. இங்கு நீலகேசியாரின் செயல்களைவிட, ஒவ்வொரு தத்துவ வாதியின் தத்துவ கடைப்பிடியையும் கேட்டு, அவற்றிற்குத் தடையெழுப்பி, அவர்கள் விடை கூற முடியாத பொழுது, சமண தத்துவப் போக்கில் தம் வினுக்களுக்குத் தாமே விடை கூற சமண சித்தாந்தத்தை நிறுவுவதே,

அவருடைய வாழ்க்கைப் பேருகக் காட்டப் படுகிறது. எனவே அவரைத் தத்துவவாதியாகத் தான் நாம் நீலகேசி நூலில் காணமுடிகிறது. நீலகேசி மூலநூலாசிரியர் பிற தத்துவங்களுக்கு சமணர் கூறும் தடைகளேயும், அவற்றிற்குச் சமணர் கூறும் விடைகளேயும் நீலகேசி என்னும் பாத்திரத்தின் மூலம் கூறுகிருர். அவ்வாருனுல் அவ்வாசிரியர் காலத்து வழக்கில் இருந்த தத்துவங்களின் முக்கியமானவற்றையெல்லாம் அவர் விமர்சனத்துக்குட்படுத்தி இருப்பார். முக்கியமாக சமணக் கருத்துக்களுக்கு எதிரான கருத்துக்கள் கொண்ட தத்துவங்களே அவர் ஒதுக்கிவிட மாட்டார். இவ்வாறு பார்க்கும் பொழுது, அவர் காலத்தில் முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்த தத்துவங்களாகக் கருதி அவர் ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொண்டவை எவை என்று காணல்வேண்டும். பிற தத்துவம் ஒவ்வொன்றை யும் ஒரு தத்துவவாதி மூலம் எடுத்துக்கூறச் செய்து அதனே நீலகேசியார் மறுத்துக் கூறுவ தாக நீலகேசியாசிரியர் எழுதுகிருர். ஒவ்வொரு தத்துவத்திற்கும் ஒரு சருக்கம் (அத்தியாயம்) ஒதுக்குகிருர். அவ்வாறு அவர் ஒதுக்கிய சருக்கங்கள் வருமாறு :

1. குண்டலகேசி வாதச் சருக்கம்
2. அருக்கச் சந்திரவாதச் சருக்கம்
3. புத்தவாதச் சருக்கம்

} இவைமூன்றும் பௌத்தப் பிரிவுகள்

4. சாங்கிய வாதச் சருக்கம் — இது அத்வைதத் திற்கு நேர்மாருன நாஸ்திக தத்துவம்
5. வேசடிக வாதச் சருக்கம் — இது அணுக கொள்கை வாதம்
6. பூசுவாதச் சருக்கம் — இது லோகாயதம்

நீலகேசி ஆசிரியர் காலத்தில் இவை தமிழ் நாட்டில் பிரபலமாயிருந்த தத்துவங்கள் என்று கொள்ளலாம். முதல் மூன்றும் மஹாயன பௌத்தப் பிரிவுகள்.[15] 4, 5 வைதிக மதங்கள் என்று கூறப்படுபவை. ஆயினும் சாங்கியம் வேதத்தை எதிர்ப்பது. உலகப் பரிமாணம் அனேத்திற்கும் பிரக்ருதி அல்லது பிரதானம் என்ற சூக்குமப் பொருளே அடிப்படை என்று கூறுவது. ஆன்ம வாதிகளால் பெரிதும் எதிர்க்கப்படுவது. சங்கரரால் தமது முதல் எதிரி (பிரதானமல்லவா) என்று வருணிக்கப் படுவது.[16] 5. நியாய வைசேடிகம் என்ற தத்துவம் அணுச் சேர்க்கையால் பிரபஞ்சத் தோற்றத்தை விளக்குவது. கடைசித் தத்துவம் பொருள்முதல் வாதம். பூதவாதம் இந்நூலில் சங்கரருடைய மாயா வாதமோ, ராமானுஜருடைய விசிஷ்டாத்து விதமோ, மெய்கண்டாரது சைவ சித்தாந்தமோ இடம்பெறவில்லே. இவர்களுடைய தத்துவங் களில், சங்கரர் தத்துவம் 8-ம் நூற்ருண்டிலும், இராமானுஜருடைய தத்துவம் 11-ம் நூற்ருண் டிலும்,[17] மெய்கண்டார் தத்துவம் 13-ம் நூற் ருண்டிலும்[18] தமிழ்நாட்டில் பரவின. இவை வலுவாகப் பரவிய பின்னர் நீலகேசி ஆசிரியர் வாழ்ந்திருந்தால், தம்முடைய தத்துவத்தின் வலுவான எதிரிகளின் தத்துவங்களே விமர்சிக்க விட்டிருக்கமாட்டார். எனவே இந்நூல் இத் தத்துவங்கள் தோன்று முன்னரே தோன்றி விட்டது என்றுதான் முடிவுக்கு வரவேண்டும்.

உலோகாயதத்தை விமர்சிக்கும் நூல்களில் நாம் ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொண்ட நூல்களில் காலத்தில் அனேத்திற்கும் பிற்பட்டது சிவஞான சித்தியார் மூலமும்,[19] சிவப்பிரகாசர்[20] உரையும். இதன் காலம் சிவஞானபோதம் எழுதப்பட்ட காலத்திற்கு சில பத்தாண்டுகள் பிற்பட்டதாகக் கருதலாம். சிவஞானபோதம் எழுதிய மெய் கண்டாரை, சித்தியாரை எழுதிய அருள் நந்தி சிவாச்சாரியார் குருவாக வணங்கியுள்ளார். அவர் அத்வைதியாக இருந்து, மெய்கண்டாரது உபதேசத்தால் சைவ சித்தாந்தியாகி இந்நூலே எழுதினர் என்று சைவ பரம்பரைச் செய்திகள் கூறும். இச்செய்தி அகச் சான்ருேடு உடன் படுவதால் இதனே ஏற்றுக் கொள்ளலாம். அவ்வாருனுல் சித்தியார், 13 அல்லது 14-வது நூற்ருண்டில் இயற்றப்பட்டதாகும்.

எனவே காலத்தால் முற்பட்ட மணிமேகலே யின் காலத்திற்கு முன்பே உலகாயதக் கருத்துக் கள் தமிழ்நாட்டில் வழங்கிவந்தன. இதனேப் பண்டைத் தமிழ் இலக்கியத்தில் பொருள் முதல் வாதக் கருத்துக்கள் என்ற என் ஆய்வுக் கட்டுரையில் விளக்கியுள்ளேன்.[21] எனவே மணிமேகலேயிலிருந்து நமது ஆய்வைத் தொடங்குவோம். மணிமேகலேயில் சமயக்

கணக்கர் தம் திறம் கேட்ட காதையில் எல்லாச் சமயவாதிகளின் கருத்துக்களையும் கேட்ட பின்னர் இறுதியாகப் பூதவாதியின் கருத்தை மணிமேகலை கேட்பதாக சாத்தனுர் கூறுகிறுர். தங்கள் தத்துவங்களை விளக்கும் சமயக்கணக்கர்கள் (தத்துவ வாதிகள்) பின்வரும் வரிசையில் மணிமேகலையிடம் பேசுகிறுர்கள்.

1) அளவை வாதி — வேதவியாசர், கிருதகோடி என்ற முதலாசிரியர்களது அளவைவாதத்தை விளக்குகிருன்.

2) சைவ வாதி — ஈசன் தனது தெய்வமென்றும் அவனே பிரபஞ்சத்தைப் படைத்துக் காத்து அழிப்பவனென்றும் கூறி அவனது தன்மைகளை விளக்கிக் கூறுகிருன். இக்காலத்தில் சைவ சித்தாந்தத்தின் அடிப்படையான பசு, பதி, பாச லட்சணக் கொள்கை தோன்றவில்லை என்று விளங்குகிறது.

3) வேதவாதி — வேதக் கூறுகளைப் பகுத்துக் கூறி அது யாராலும் இயற்றப்படாத தான்-தோன்றி[22] (அபௌருஷேய) என்று கூறுகிருன்.

4) ஆசீவகவாதி[23] — அணுக் கொள்கையை விளக்கி உயிரும் அணுவே என்று கூறுகிருன். இதனை சைவ சித்தாந்திகள் தவருக சமணத்தின் ஒரு பிரிவான ஸ்வேதாம்பரச் சமணம் என்று கூறுவர். நீலகேசி ஆஜீவகத்தைப் புறச்சமயம் என்று கூறி சமணத்தத்துவ நோக்கிலிருந்து அதனை விமர்சிப்பதால் இது சமணப் பிரிவன்று என்பது விளங்கும். இதனுள் பல பூதவாதக் கூறுகள் உள்ளன. ஆயினும் முற்றிலும் பூதவாதமாக இதனைக் கருதுவதற்கில்லை.

5) நிகண்டவாதி—இது திகம்பர ஜைனப் பிரிவினரின் கொள்கையைக் கூறும்.

6) சாங்கியவாதி — இப்பிரிவில் நாத்திக சாங்கியமே கூறப்படுகிறது. எனவே ஈஸ்வர கிருஷ்ணருக்கு முந்திய கால சாங்கியக் கருத்துக்களையே சாத்தனுர் அறிந்திருந்தார் என்று தோன்றுகின்றது. ஆனல் சாங்கியத்தின் முதலாசிரியர் பெயராக கபிலனையே சாத்தனுர் குறிப்பிடுகிருர். பிற்கால சாங்கியத்தை சாத்தனுர் அறிந்திருக்கவில்லை. உரையாசிரியரே சாத்தனுருக்குப் பிற்காலத்தில் வாழ்ந்த ஈஸ்வரகிருஷ்ணரின் நூல்களைக் குறிப்பிடுகிருர்.[24]

7) வைசேடிகவாதி — சில தத்துவங்களின் முதலாசிரியர் பெயர்களை சாத்தனுர் வேருரிடத்தில் கூறுகிருர். அது அளவைவாதியின் கூற்ருக வருகிறது.

> பாங்குறும் உலகாயதமே, பௌத்தம்
> சாங்கிய நையாயிகம் வைசேடிகம்
> மீமாஞ்சமாஞ் சமயவாசிரியர்
> தாம் பிரகற்பதி, சினன், கபிலன்
> அக்கபாதன், கணுதன், சைமினி.

இதன்படி தத்துவங்களின் ஆசிரியர்கள் யாரென்பது விளங்கும். இவை மிகப் பழமையான வழக்கு. இதனுல் லோகாயதமும் மிகப் பழமையான வழக்கென்று அளவைவாதி கூறுகிருன். அளவைகள் எல்லோருக்கும் பொதுவென்பது அளவைவாதியின் கருத்து. அளவை தருக்கமுறை. இங்கு அளவைவாதி பௌத்தர், சைனரின் அளவைகளையும் தனது பழமையான ஆசிரியர்களது அளவைகளுக்கு உட்படுத்திக் கூறுகிருன்.

அளவை வாதத்தின் ஆசிரியர்கள் வேதவியாசன் கிருதகோடி, ஜைமினி இவர்களில் ஜைமினி மிமாம்சகர். பிற தத்துவங்களும் அவற்றின் ஆசிரியர்களும் கீழ்வருமாறு.

உலோகாயதம்	—	பிருகற்பதி (பிருகஸ்பதி)
பௌத்தம்	—	சினன் (புத்தர்)
சாங்கியம்	—	கபிலன்
நையாயிகம்	—	அக்கபாதன்
வைசேடிகம்	—	கணுதன்
மீமாம்சம்	—	சைமினி

மேற் குறிப்பிட்டவற்றிலிருந்து அளவை வாதிகளால் அதாவது தர்க்கநூலாரால் மதிக்கப் பட்ட தத்துவங்களில் புராதனமானவைகளில் உலகாயதமும் ஒன்று என்பது தெரிகிறது. இதனை மற்ற தத்துவங்கள் எதிர்த்தன என்பதும்

அவையனைத்தும் இதனைப் பூர்வபட்ச தத்துவ வாதத்திலிருந்து தெரிகிறது.

இனி பூதவாதி மணிமேகலைக்குக் கூறும் பூதவாதம் எதுவென்பதைக் காண்போம்.25

பூதவாதியைப் புகல்நீ யென்ன
தாதகிப்பூவும் கட்டியுமிட்டு
மற்றுங்கூட்ட மதுக்களி பிறந்தாங்
குற்றிடு பூதத்துணர்வு தோன்றிடும்
அவ்வுணர்வவ்வப் பூதத் தழிவுகளின்
வெவ்வேறு பிரியும் பறையோசையிற் கெடும்
உயிரோடுங் காட்டிய உணர்வுடைப் பூதமும்
உயிரில்லாத உணர்வில் பூதமும்
அவ்வப்பூத வழியவை பிறக்கும்
மெய்வகையிதுவே வேறுரை விகற்பமும்
உண்மைப் பொருளுமுல காயதன்
உணர்வே.

(பொருள்:- பூதவாதியை உன் தத்துவத்தை விளக்கு என்றாள். அவன் கூறுவான்: அத்திப் பூவையும் கருப்புக் கட்டியையும் வேறுபொருள் களையும் கலந்தபோது கள்ளும், அதனிடத்தே களிப்பூட்டும் புதிய பண்பும் தோன்றினாற்போல ஐம்பூதங்களின் கூட்டத்தால் உணர்வு தோன்றும். பூதங்களின் கூட்டம் நீங்கியபோது அவ்வுணர்வு அழியும். உணர்வு அழிந்தால் ஐம்பூதங்களாகப் பிரியும். இது பறையின் ஒலி தூரம் செல்லச் செல்லக் குறைந்து அழிவது போல உணர்வு அழியும். உணர்வோடு கூட்டப் பட்ட பூதத்திலிருந்து உணர்வுள்ள பூதம் பிறக்கும். உணர்வில்லாத உடல் உணர்வில் லாத பூதங்களின் சேர்க்கையால் உண்டாகும். உயிர் உணர்வுள்ள பூதங்களால் தோன்றும். உண்மை நெறி இதுவே. இவை தவிர வேறு விதமாகவும் உலகாயதரில் பல பிரிவினர் கூறு வர். காட்சியே அறிவுக்குப்பிரமாணமாம். இம்மையும் இம்மைப்பயனும் இப்பிறப்பிலேயே கழிவனவாம். மறுமைப் பிறப்புண்டென்பதும், அப்பிறப்பில் இப்பிறப்பின் வினைப்பயனை நுகர்தல் வேண்டும்என்பதும் பொய்.''

(மணிமேகலை உரை)

இவ்விளக்கம் பற்றி மணிமேகலை எதுவும் கேட்கவில்லை. அவனுடைய அறிவுத் தோற்றத் திற்குக் 'காட்சி' (பிரத்தியட்சம்) என்பதை மட்டும் மறுக்கும் வகையில், "உனக்குத் தாயும் தந்தையுமான பெற்றோரை எவ்வகையறிவாய்? அனுமான வளவையால் அறிவதையன்றி எவ்வாறறிவாய்? மெய்மையான பொருள்யாவும் அனுமான முதலிய அளவைகளன்றி அறிதற் கரியனவாம்'' (மணிமேகலை உரை)

எனவே மணிமேகலையில் பரபக்கநிக் ரகம் (எதிரி கூற்றை மறுத்தல்) ஒரே ஓர் அம்சத்தில்தான் இருக்கிறது. அது அறிவளவை இயல். அதாவது நாம் அறிவு பெற ஒரே வழி காட்சி மட்டுமே என்பது உலகாயதன் கூற்று எனக் கொண்டு அதனை எதிர்த்து அனுமானம் முதலிய அளவைகள்தான் மெய்யறிவைத் தருகின்றன என்று மணிமேகலை கூறுகிறாள்.

பூதவாதி தன் கூற்றில் ஒவ்வொரு தத்து வமும் பதிலளிக்க வேண்டிய முக்கிய வினாக் களுக்கும் பதிலளிக்கிறான்.

1) பிரபஞ்சத் தோற்றத்தின் அடிப்படை யாது?
2) உயிருக்கும் இயற்கைக்கும் எத்தகைய உறவு உள்ளது?
3) உயிராம் உணர்வு இப்பிரபஞ்சத்தை எவ் வாறு அறிகிறது?

பூதவாதியின் விடைகள்:

1) நீர், நிலம், ஒளி, தீ, விண் ஆகிய ஐம்பூதங்களின் சேர்க்கையாலேயே பல்வேறு உயிரற்ற பொருள்களும், உயிருள்ளனவும் தோன்றுகின்றன. ஐம்பூதங்கள் அழிவற்றவை. ஐம்பூதக் கூட்டால் தோன்றும் உயிரும், உணர்வும் கூட்டு நீங்கினால் ஐம்பூதங்களாகப் பிரிந்துவிடும்.

2) உணர்வு, பூதங்களின் கூட்டில் தோன்றுகிற ஓர் பண்பு. இப்பண்புபெற்ற பூதம், உயிருள்ளவற்றைத் தோற்றுவிக்கும். இப்பண் புள்ள பூதம் அறிவுடையது. உலகை அறியும்.

3) உலகை அறியும் வாயில்கள் ஐம் பொறிகளே. அவைவழியே அறியும் புலனறிவே அறிவின் அடிப்படை. அவ்வறிவுபெறும் முறை பிரத்தியட்சமாகும். அனுபவத்தோடு முரணுகிற அறிவு பிழைபட்டது.

இவற்றுள் மணிமேகலையின் தடை மூன்று வது அம்சத்திற்குத்தான். அவள் பிரத்தியட் சத்தைவிட, மெய்மையான அறிவு பெறும் வழி அனுமானம் என்று காட்ட, "உன் தாய் தந்தை யரை அனுமானத்தாலன்றி எப்படியறிவாய்?" என்று கேட்கிருள்.

இது பூர்வபட்ச பூதவாதத்தில் மணிமேகலை கேள்வி. சாரக சம்ஹிதை[26] போன்ற மருத்துவ நூல்களிலிருந்து லோகாயதர்கள் நேர்காட்சியை அறிவின் அடிப்படையாகக்கொண்டார் களேயன்றி அனுமானத்தை நிராகரிக்க வில்லை என்று தெரிகிறது.[27] அனுபவத்தின் அடிப்படையின் அனுமானம் இருத்தல் வேண்டு மென்று அனுமான முறை எல்லை விதித்தார் களேயன்றி அனுமானமே அறிவுபெறும் வாயில் அன்று என மறுக்கவில்லை.[28] அனுபவத்தை விட்டு விலகி அனுமானத்தால் மட்டும் ஆன்மீக வாதிகளும், ஆத்திகர்களும், மிமாம்சகர்களும் வந்த முடிவுகளை அவர்கள் மறுத்து, அதற்கு அனுபவ ஆதாரங்களைக் கேட்டார்கள். உதாரணமாக கீழ்வரும் அனுமான முறையை (analogical reasoning) லோகாயதர்கள் ஏற்றுக் கொண்டதில்லை.

1) "பாண்டத்தைப் பார்த்தவுடன் இதைச்செய்த குயவன் உண்டென்று அனுமானம் செய் கிரேம்.

2) அதுபோலவே உலகத்தைப் பார்த்ததும் இதைப் படைத்த கடவுள் உண்டென்று அனுமானிக்கலாம்"

முதல் தர்க்கமுறை உலகாயதருக்கு உடன்பாடு. ஏனெனில் அதன் பகுதிகள் அனுபவத்தால் உறுதிப்படும். இரண்டாவது அவர்களுக்கு உடன்பாடன்று. ஏனெனில் அதன் பகுதிகள் அனுபவத்திற்கப்பாற்பட்டது. நிருபணத்துக் குட்படாதது.

மணிமேகலை தத்துவத்தின் முதலிரண்டு கூறுகளைப் பற்றி வினு எழுப்பாததால் நாமும் அதற்குமேல் லோகாயதன் கூற்றுப் பற்றி விதாதிக்க வேண்டியதில்லை.

இனி நீலகேசியிம் பூர்வபட்சமாக பூதவாதி கூற்று எவ்வாறு கூறப்படுகிறது, ஜைனர்களின் மறுப்பு எத்தன்மையது, என ஆராய்வோம்.

மதனஜித் என்ற அரசனது அவையில் பிசாசகன் என்றோர் பூதவாதி இருந்தான். அவனைப் பார்த்து "உன் தத்துவமிருந்தவாறு சொல்லுவாய்" என்று நீலகேசி கேட்க அவன் சொல்லத் தொடங்கினுன்.[29]

856 ... ...
... ...
குணி, குணம் எனும் கூற்றிலனுலதென்
துணிவைம்பூதங்களே தொழில் சொல்லுவேன்.

857 திண்ணெண்தீ நிலநீர் வளி காயத்தால்
கண்ணு மூக்கொடு நாவென் செவிகளாய்
வண்ண நாற்றந் சுவையினெடு ஊறு ஒலி
எண்ணுங்காலை யியைந் துழியெய்துமே.

858 ஐந்துங்கூட அறிவின் ஆதியாய்
வந்துதோன்றி மதுமாயக் காற்றலி
னந்தி நாலுங் குடஞ்சுடர் நாட்டம்போல்
சிந்தினலவை சென்றினம் சேருமே

859 உலகெலாம வையே உயிருண்டெனச்
சொலவலரென சொற்பொழிந் தேனின்று
பலகலாங் களுஞ்செய்யப் பயனிலார்
புலவராவதன் ரேவங்குப் போந்ததே.

860 சென்ற காலத்துஞ் செல்கின்ற காலத்து
நின்ற காலத்தும் இங்கிகழ்ச்சியே
என்றுமிவ் வுலகத்தன்மைத்தே யிது
வன்றதென் றுரைப்பார யர்ப்பார்களே.

பொருள்:

குணம்,(குணி குணமுடைய பொருள் Substance) என்ற வேறுபாடு எங்களுக்கில்லை. எங்களுக்கு இறுதி உண்மை ஐம்பூதங்களே. உலகின் தொழில்களனைத்தும் ஐம்பூதங்களின் தொழில்களே. அவை அழியாதவை. உண்மை யானவை. இவற்றிலிருந்து கண், மூக்கு, நாவு, உடல், செவி முதலிய பொறிகளும், நிறம், மணம்,ருசி, ஸ்பரிசம், ஒலி முதலிய குணங்களும் தோன்றுகின்றன. பல பொருள் கூட்டத்தால் மதுபிறப்பதுபோல, ஐம்பூதச் சேர்க்கையால் அறிவும், இன்ப துன்பங்களும் ஐம்பூதச் சேர்க்கையின் மிகுதியால் தோன்றி, குறைவால் மறைகின்றன. ஐம்பூதங்களே அழியாத உண்மைகள். பிரபஞ்சத்தின் நிகழ்ச்சிகள்

அனைத்தும் இவற்றாலேயே நிகழ்பவை இவ் வுண்மையை அறியாதவர்களே ஜீவனுண் டென்று கூறுகிறார்கள். பாமரர்கள் அவர்களது பொய்க் கூற்றை நம்புகிறார்கள். ஜீவனென்பது ஒரு கற்பனையான கருத்தே. இல்லாததைக் குறிக்கும் சொல்லே அது. ஐம்பூதங்களைத் தவிர வேறெதுவும் இல்லை. கடந்த காலத்திலும் நிகழ் காலத்திலும், வருங்காலத்திலும் அழியாத உண்மைகள் ஐம்பூதங்களே. இறுதிஉண்மையை அறியாதவர்களே ஐம்பூதங்களைத் தவிர வேறு ஏதோ இருப்பதாகக் கூறுவர்.''

நீலகேசியின் பூதவாதி தத்துவத்தின் அடிப் படைக் கேள்விகளுக்கு எவ்வாறு விடையளிக்கி றான் என்பதை மணிமேகலையின் பூதவாதியின் விடைகளோடு ஒப்பிட்டுக்காண்போம்.

1) பிரபஞ்சத் தோற்றத்தின் அடிப்படைக் காரணம் யாது?

நீலகேசியின் பூதவாதியின் விடை மிகவும் தெளிவாயுள்ளது. ஐம்பூதங்கள்தான் உலகி லுள்ள அனைத்திற்கும் மூலமான பொருள்கள். மனித உடலும், உறுப்புகளும் அதன் கூட்டா லேயே தோன்றுகின்றன. அவற்றுள் தோன்றும் புலனுணர்வாகிய காட்சியும், கேள்வியும்,ஊறும் முதலானவையெல்லாம் பூதங்களின் செயல் களே. இவற்றை உணர்வதும் அறிவதுமாகிய ஆற்றல் பூதங்கள் கூட்டத்துப் பிறக்கும் புதிய பண்பே. உணர்வும் அறிவும் ஐம்பூதக் கூட்டு நீங்கியபொழுது பிரிந்து மூலகங்களான ஐம்பூதங்களாகிவிடும்.

2) உயிருக்கும் இயற்கைக்கும் உள்ள உறவு என்ன?

ஜீவன் என்று ஒன்று இல்லை. குணம், குணி என்ற பிரிவு இல்லை. ஐம்பூதங்களின் பல்வகைக் கூட்டுகளினால் நுக்குமமான உணர்வு தோன்று கிறது. இவ்வுணர்வுதான் பிரபஞ்சத்தை அறிகிற ஆற்றல். இங்கு மணிமேகலையின் பூதவாதி உயிரை தனியொரு பதார்த்தமாக (Substance) ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. ஐம்பூதங்களின் சேர்க் கையால் உணர்வுடைப் பூதம் தோன்றி, உணர் வில் பூதம் என்ற ஐம்பூதக் கூட்டாகிய உடலோடு சேர்கிறது. சேர்ந்தபின் அதன்வழி உயிருள்ள பூதம் பிறக்கும் என்று மணிமேகலை யின் பூதவாதி கூறுகிறான். அவனுடைய கூற்றும் பொருள் முதல் வாதமாகவே இருப் பினும், இவ்விருவகைப் பிரிவைப்பற்றி நீலகேசி யின் பூதவாதி பேசவில்லை.

3) உணர்வு பிரபஞ்சத்தை எப்படி அறிகிறது?

அறிவியல் பற்றி இவன் ஒன்றுமே கூற வில்லை. ஆனால் நீலகேசி கேட்கிற முதல் கேள்வியிலிருந்தே இவன் காட்சி பிரமாணத்தை மட்டுந்தான் அறிவு பெறும் வழியாகக் கொண்டுள்ளான் என்று அவள் கருதுகிறாள். அவளுடைய கேள்வி வருமாறு:- ''ஐந்து பூதங் களும் கூடிச் சரீரமானவாறும், ஞானதி தோன்றியவாறும், நீ பிரத்யட்சத்தாற்கண்டு சொல்லுகின்றாயோ? அனுமானத்தாற்கொண்டு சொல்லுகின்றாயோ? ஆகமத்தாற் சொல்லு கின்றாயோ?'' (நீலகேசி உரை) (ஆகமம் — வாலறிவன் அருளிய நூல்.) அனுமானமும், ஆகமமும் பூதவாதிக்கு உடன்பாடான அளவை- களன்று என்று நீலகேசி கருதிச் சொல்லுகிறாள், சாத்தனாரும் அளவை வாதியின் வாயிலாக, பூதவாதி உடன்படும் அளவை 'பிரயத்யற்கம்' என்றே கூறினர். இதுபோன்றே பல தத்துவ வாதிகளும் கூறிவந்ததால் நீலகேசியும் அவ னுடைய அறிவளவை முறை பிரத்தியட்சம் மட்டுமே என்று கொள்ளுகிறாள்.

இதுபற்றி மணிமேகலைப் பூதவாதியின் அளவைக் கோட்பாடு பற்றி விளக்கும்போது கூறினேன். எனவே அதனை மீண்டும் கூற வேண்டியதில்லை.

நீலகேசி பூதவாதியைப் பல கேள்விகள் கேட்கிறாள். அவனுக்குப் பதிலளிக்க முடிய- வில்லை. அவற்றில் தத்துவத்திற்கு நேரடியான தொடர்புடையவற்றை மட்டும் இங்கு கவனிப் போம்.

அவளுடைய கேள்விகளை நான்கு தலைப்பு- களுக்குள் அடக்கலாம்.

1) அளவறிவை இயல். 2) பிரபஞ்சத்தின் அடிப்படை பூதம் மட்டுமா? 3) பூதங்களின்

சேர்க்கையால் உடலும், உடலுறுப்புகளும் உண்டாகும் என்பதால் ஏற்படும் முரண்பாடுகள்.

4) மறு உலகம் இல்லை.

4) பூதங்களின் சேர்க்கையால் உணர்வும், அறிவும் தோன்றும் என்பதால் ஏற்படும் முரண்பாடுகள்.

இந்நான்கு தலைப்புகளில் நீலகேசி எழுப்பும் தடைகளையும், எதிர்வாதங்களையும் காண்போம்.

1) உன்னுடைய தத்துவத்தில் எவ்வாறு அடிப்படை உண்மையை அறிந்தாய்? புலன் காட்சியின் மூலமா? அனுமானத்தின் மூலமா? அல்லது சர்வக்ஞன் (குற்றமற்ற அறிவுடையவன், பரிபூரண அறிவுடையவன்) அறிவை வெளிப்படுத்தியதாலா? உன் சமயத்திற்கு ஸ்தாபகர் உண்டு என்று நீ ஒப்புக்கொள்ளாததால், ஒரு ஸ்தாபகரின் உரை என்ற ஆகமநூல் உனக்குக் கிடையாது. (ஜைனத்தின் ஸ்தாபகர் ரிஷபதேவர். பின்னர் காலந்தோறும் தோன்றி உண்மையை வெளிப்படுத்தியவர்கள் தீர்த்தங்கரர்கள். அவர்களது தொகை 23. கடைசித் தீர்த்தங்கரர் வர்த்தமான மகாவீரர். அவர்களது நூல் ஆதியாகம்.) பிரத்யட்சமே உனக்கு அறிவு அளவை. அதனையே ஆதாரமாகக்கொண்டு ஐம்பூதங்களின் சேர்க்கையால் உணர்வும், மனவியல் கூறுகளும் தோன்றின என்று கூற முடியுமா? நீ உன் தாயின் கர்ப்பப்பையினுள் தோன்றியதை நேர்காட்சி மூலம் அறிந்தாயா? ஐந்து பூதங்கள் சேர்ந்து நீயாகும்பொழுது அம்மாவின் கர்ப்பப் பையில் நுழைந்து உன்னால் பார்க்க முடிந்ததா? இதனை அனுமானித்து அறிந்தேன் என்று நீ சொன்னால், ஜீவனையும் (உயிர்)அவ்வாறே அனுமானித்து அறியலாமே. நீதான் அனுமானத்தை அளவையாகக் கொள்ளுவதில்லையே. ஆனால் உன்னுடைய தத்துவத்தின் சில கருத்துக்களை பிரத்யட்சத்தால் நிறுவ முடியாதே. உடல் ஜடமாயிருப்பதைப் பார்த்து (அசேதனம்) இது ஜடமான ஐம்பூதங்களின் சேர்க்கை என்று சொல்லுகிறாய். அதுபோலவே சூட்சுமமான (சேதனம்) உணர்வும், அறிவும் ஜீவன் என்ற சேதனத் தத்துவத்தால் தோன்றியதாக ஏன் அனுமானிக்கக் கூடாது? இதே காரணத்தால் நீ ஆத்மாவை மறுக்கிறாய். பரலோகத்தை மறுக்கிறாய். இவற்றையெல்லாம் ஏன் அனுமானித்து அறியக்கூடாது?

2) பிரபஞ்சத்தின் அடிப்படை, பூதங்கள் என்று வாதிடுகிறாய். என்னோடு வாதாடுகிற நீ யார்? ஐம்பூதங்களின் சேர்க்கையா? நான் ஐம்பூதங்களோடா வாதாடுகிறேன்? உயிரற்ற ஜடப்பொருள்களின் சேர்க்கை இப்படி என் முன்னால் தத்துவப் பொருள்கள் பற்றிப் பேசுமா? எனவே பொருள்கள் தவிர ஜீவன் தனியாக உள்ளது. அது பொருள்களினின்றும் தோன்றியதன்று.

3) ஐந்து பூதங்கள் சேருவது எப்படி? ஒன்றிற்கொன்று முரணான குணமுடையவை நீரும், நெருப்பும். இவையிரண்டும் சேருவதாக நீ எப்படிச் சொல்ல முடியும்? இவை சேர்ந்து உடலை எப்படி உண்டாக்க முடியும்? இவை சேர்ந்து உடல் உண்டாகும் பொழுது உப விளைவாக எப்படிச் சேதனத் தத்துவங்களான உணர்வும் அறிவும் தோன்ற முடியும்? பூதங்கள் உணர்வற்றவை (non sentient). உணர்வற்றவைகளில் இருந்து உணர்வுள்ளவை (sentient) தோன்ற முடியுமா? ஜீவன் என்னும் உணரும் தத்துவத்திற்குப் பூதங்கள் உபதானக் காரணமா? நிமித்தகாரணமா?[30] (ஒரு பானையைச் செய்யக் களிமண் வேண்டும்; சக்கரம் வேண்டும். இவை உபதான காரணங்கள். செய்கிற குயவன் நிமித்த காரணம்.) மா முதலிய பொருள்களின் கலப்பால் மதுக்களி பிறப்பதைப் பற்றிக் கூறினாய். அதனைக் காட்சியால் காட்டமுடிகிறது. அவ்வாறே உணர்வு தோன்றுவதை பூதங்களைச்சேரவைத்துக் காட்டுவாயா? விறகில் நெருப்பு அடங்கியிருப்பது போல பூதங்களில் உணர்வு உள்ளார்ந்து இருக்கிறது. அவற்றின் சேர்க்கையில் வெளிப்படும் என்று கூறலாம். அதிக விறகு இருந்தால் தீ அதிகமாக எரிகிறது. விறகு குறைந்தால் குறைகிறது. விறகில்லாவிட்டால் அணைகிறது. இப்படித்தான் உணர்வும் என்றும் நீ கூறுவாயா? உடலின் அளவுக்கும், அறிவின் கூர்மைக்கும் தொடர்பு எதுவும் இல்லையே. யானையைவிட மனிதனுக்கு அறிவு சிறப்பாக இருக்கிறதே. ஜீவன் என்ற அழியாத பொருளில் இருந்தே அறிவு தோன்றுகிறது. பூதங்களினின்றும் அல்ல.

இனி ஐம்பூதங்களிலிருந்து ஐம்பொறிகளும், அவற்றிலிருந்து உணர்வும், அறிவும் தோன்றுகின்றன என்று நீ கூறுகிறுய். ஒவ்வொருபுலனும் ஒவ்வொரு பொறியில் இருந்து தோன்றுமானுல், ஐந்து பூதங்களின் சேர்க்கையால் உணர்வு உண்டாகிறது என்ற உன் வாக்குக்கு மாறுபடவில்லையா?

4) பூதங்களின் 31 சேர்க்கையின் விளைவான உணர்வு, அதன் பௌதீக அடிப்படை (Physical basis) நீடிக்கும்வரை இருக்கும் என்றும், ஐம்புலன்களின் கூட்டுக் கலைந்தவுடன் மறைந்துவிடும் என்றும் கூறினுய். மயக்கத்தால் உணர்விழந்தவன் உடலோடுதானே இருக்கிறுன்? உடலோடு இருக்கும்பொழுது, ஐம்பூதங்களின் கூட்டு கலையாதபோது. உணர்வில்லாமல் இருக்கிருனே; இது எவ்வாறு? ஐம்பூதங்களைத் தவிர வேறு எதனையும் இதற்குக் காரணம் என்று நீ கூறுவாயானுல் உன் அடிப்படைத் தத்துவமான பஞ்ச பூதங்களே பிரபஞ்சத்தின் அழியாத உண்மைகள் என்பது பொய்யாகிப்போய்விடும். அப்படி ஐம்பூதங்கள் தவிர ஒரு சேதன தத்துவத்தால்தான் இவ்வுணர்வு நீங்குதலை விளக்கமுடியும். இதனை ஜிவன் என்று அழைக்கலாம். மனிதன் பிறந்ததில் இருந்து சாகும்வரைதான் ஒருவனேயென்றுகொள்வதும் இளமையில் நடந்ததை முதுமையில் ஞாபகத்திற்குக் கொணர்வதும், நம்முள் நிலையானதோர் பொருள் இருந்தால்தான் இயலும். அதுதான் உணர்வும் அறிவும் உடைய ஜிவன்.

இம்மையில் மட்டும் இவ்வாறு ஜிவனை ஒப்புக்கொள்ளலாம் என்று நீ கூறலாம். இப்பிறப்புக்கு முன்னும், நாம் இறந்த பின்னும் ஜிவன் இருப்பதை யார் காண்பது என்றுகேட்கலாம். உன்னுடைய பூதங்கள் நீ பிறக்குமுன் இருந்ததையோ, நீ இறந்தபின் இருக்கப்போவதையோ நீ காண முடியுமா? அதுபோலவே கர்மத்தின் வினைவை அனுபவிக்க வேண்டிய ஜிவன் நிரந்தரமானது. அது செயலுக்கேற்ற கதியடையும் (சமணர் சமயக் கொள்கைப்படி நான்கு கதிகள் உள்ளன: மனித கதி, நரக கதி, தேவ கதி, விலங்கு கதி. இவையாவுமற்ற விடுதலை நிலை சிவகதி) 32

இதன் பிறகு நடப்பதெல்லாம் தத்துவ வாதமல்ல. அவன் பேய்பிசாசு இல்லையென்கிறுன். நீலகேசி உண்மையில் பேயாக இருந்து துறவியாக மாறியவள். தனது வாயை மட்டும் பேய்வாயாக்கிக் காட்டுகிருள். அவன் மயங்கி விழுந்து பேய் இருப்பதை ஒப்புக்கொண்டு சமண சமயத்தை ஏற்றுக்கொள்கிருன். இவன் காட்சியைத் தவிர அனுமானத்தை ஒப்புக்கொள்வதில்லை என்பதைக் கேலி செய்யவே இந்த நிகழ்ச்சியை ஆசிரியர் புனைந்துள்ளார்.

இனி பூதவாதத்திற்கு நீலகேசி கூறும் தடைகளை ஆராய்வோம். மேற்கண்ட நான்கு தலைப்புகளிலேயேநம் ஆய்வை நிகழ்த்துவோம். முதலில் அறிவுக்குப் பிரமாணம் பிரத்யட்சம் மட்டுமே என்பது. பூதவாதியின் அறிவளவை, காட்சி மட்டும் என்ற ஜைனர் கருத்தைக் கொண்டும், அனுமானத்தை அவன் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை என்பதற்காக, அனுமானத்தால் மட்டும் அறியக் கூடிய உதாரணங்கள் கூறி, அதற்குமேல், தாய்வயிற்றில் பூதங்கள் சேர்ந்து சிசு உண்டாவதை அறிவது அனுமானம்என்ருல் ஜிவன், பரலோகம், மறுபிறப்பு ஆகியவற்றை ஏன் அறியக்கூடாதென்று நீலகேசிகேட்கிருள். இதற்கு பூதவாதி விடையளிக்கவில்லை என்று ஆசிரியர் கூறுகிருர். உண்மையில் பூதவாதிக்கு அனுமானம் உடன்பாடே. ஆனுல் அவன் அதைப் பயன்படுத்துவதற்குரிய எல்லைகளை வகுத்திருக்கிருன். அடிப்படையில் எல்லாப் பொருள்களும் ஐம்பூதங்களின் சேர்க்கை என்று கூறும்பொழுது பொருள்களிலிருந்து பிரபஞ்சம் தோன்றுகிறது என்று கூறுகிருனே அன்றி எங்கு, எப்படிப் பொருள் சேருகிறதென்று அவன் கூறவில்லை. எனவே தாய் கருப்பையில் பூதங்கள் சேருவதை அறிய முடியுமா என்ற கேள்வி விதண்டாவாதம். பொருள் சேர்க்கையால்தான் யாவும் தோன்றுகின்றன என்பது பூதவாதியின் கருதுகோள். இதைப்பற்றி பின்னுமோரிடத்தில் காண்போம். இப்பகுதியில் அனுமானம் பற்றி மட்டும் கூறி முடித்துவிடுவோம். அனுமானம், அனுபவத்தால் நிருபிக்கப்படமுடியுமானுல்தான் அறிவளவையாகப் பூதவாதியால் ஏற்றுக்கொள்ளப்படும். இது ஓர் உண்மையான விஞ்ஞான நோக்காகும்.

இன்று அளவை இயலும், அறிவளவை இயலும், விஞ்ஞான முன்னேற்றத்தால் ஏற்பட்டுள்ள சிந்தனை முறைகளால் பெரிதும் வளர்ச்சி பெற்றுள்ளது. உணர்வையும் அறிவையும் மூளையின் பல மண்டலங்களின் செயலாகவும், உடலின் செயல்களை மூளையையும், உறுப்புக்களையும் இணைக்கும் மத்திய நரம்புமண்டலத்தின் செயல்களாகவும் தற்கால மனோதத்துவ நூலார் விளக்குகிறார்கள். உணர்வும், அறிவாற்றலும் மூளையின் வேலைகள் (functions). புறஉலகையும், மூளையையும் இணைப்பது பொறிகளும் நரம்பு மண்டலமும். மத்திய நரம்பு மண்டலத்தை செச்சினவ், பாவ்லாவ், பாவ்லாவின் மாணவர்கள் முதலிய சோவியத் நரம்பு மண்டல ஆய்வாளர்கள் ஆராய்ந்து மனத்தின் வேலைகள் என்று மக்கள் கருதிவந்த அனைத்துமே மூளையுட்பட்ட நரம்பு மண்டலத்தின் கிரியைகள் என்று சோதனைகள் மூலம் நிருபித்துள்ளார்கள்.[33]

இதனடிப்படையிலேயே தருக்கவியலும் வளர்ந்துள்ளது. நமது அறிவுத் தோற்றத்தில் பல படிகள் உள்ளன. முதல்படி புறஉலகிற்கும் நமது மூளைக்கும் ஏற்படும் தொடர்பு. இத்தொடர்பின் வாயில்கள் ஐம்பொறிகள். பொருள் இயக்கத்தின் வெவ்வேறு நிலைகளை வெவ்வேறு பொறிகள் அறிகின்றன. மெதுவான அலைகளான ஒலி அலைகளைச் செவி அறிகிறது. வேகமான அலைகளான ஒளி அலைகளை கண் அறிகிறது. இவ்வாறே பொருளின் பலநிலைப்பட்ட இயக்கங்களை பொறிகள் பதிவு செய்து நரம்புமண்டலத்தில் சலனத்தை உண்டாக்குகின்றன. அவை நரம்புகளின் மூலம் மூளையின் குறிப்பிட்டப் பகுதிகளுக்குச் செல்லுகிறது. இச்சலனங்களையெல்லாம் கார்ட்டெக்ஸ் என்ற பகுதி தொகுத்தறிகிறது[34] (Systematise).

இவ்வாறு அறியும்போது முதல் படியில் தோன்றுவது காட்சி அறிவு (Perceptual knowledge) இவற்றை மூளை பொதுமைப்படுத்தி அறிகிறது. நாம் நாய், பன்றி முதலியவற்றைத் தான் காட்சியால் அறிகிறோம். மூளை இவற்றின் பொதுத் தன்மையைப் பிரித்து 'விலங்குப் பண்பு' என்ற கருத்தைப் பெறுகிறது, இதுபோலவே காட்சி அறிவிலிருந்து பொதுமைப்படுத்தப்பட்ட கருத்தறிவு தோன்றுகிறது (Conceptual knowledge). இது இரண்டாம் நிலை. இக்கருத்துப்படிமங்களை (Conceptual images, ideas) யேகொண்டு மேலும் சிந்திக்க மூளையால் இயலும் இப்பொழுது வெளியுலகத் தொடர்பின்றி மூளையினுள்ளேயே சலனம் நிகழ்கிறது. பல கருத்துக்களைக்கொண்டு சிந்திப்பதாலேயே விஞ்ஞானத்தில் கருதுகோள்கள் ஏற்படுகின்றன. இதனை (ideational thinking) என்று கூறுகிறோம். இதுதான் தருக்கவியலின் பொருள். அதற்குமேல் பல கருத்துக்களையே சிந்தித்து, நிருபணம் செய்து பொது விதிகளையும், அவற்றிற்கு அடிப்படையான தத்துவங்களையும் மூளை உருவாக்குகிறது. இதற்கு (theorising) அல்லது இயக்கவியல் தருக்கம் (dialectical logic) என்று பெயர்.[35]

சோவியத் உயிரியல் விஞ்ஞானி பாவ்லாவின் சோதனைக்களத்தில் ஜீவன், மனம், புத்தி உணர்வு (Consciousness.) ஞாபகம் முதலிய சொற்களைப் பயன்படுத்தினால் ஒவ்வொரு சொல்லுக்கும் ஒரு பைசா அபராதம் விதிப்பாராம். இவற்றையெல்லாம் நரம்பு மண்டலச் செயல்பாடுகளாகக்கண்டு அச்செயல்களைக் குறிக்கும் சொற்களை உருவாக்கிப் பயன்படுத்தினர். எனவே இன்று சேதன தத்துவத்தின் கூறுகள் எனப்பட்ட பண்புகள் (உணர்வு, மனம், புத்தி) மூளையின் செயல்களாக அறியப்படுகின்றன. மூளை ஒருவகை செல்களால் உருவானது. செல் ஒரு உடலுறுப்பு. இது ஜடப்பொருளாலானது. இந்த ஜடப்பொருளில், ஒவ்வொரு செல்லிலும் லும் கோடிக்கணக்கான அணுக்கள் கூடியிருக்கின்றன. இத்தகைய பொருள், உணர்வுடைய பொருள். உணர்வு அதன் சலனம்-அவ்வளவு தான்.

இப்படி பூதவாதியால் பதில் சொல்ல முடியுமா? முடியாது. இயற்கை விஞ்ஞானம் அவனுடைய காலத்தில் இவ்வளவு வளரவில்லை. எனவே அவன் பூதங்களின் கூட்டினால் உணர்வு தோன்றுகிறது என்றுதான் கூறமுடியும். பொருள்களின் கூட்டு என்பது எத்தன்மையது என்பதை தற்கால விஞ்ஞானங்கள் அனைத்தும்

சேர்ந்து விளக்குகின்றன. இது அவனுக்குத் தெரியாது. ஆயினும் அவனுடைய சிந்தனைப் பாதை சரியான வழியில்தான் சென்றது. பொருளிலிருந்துதான் பிரபஞ்சத்தில், உயிரும் சிந்தனையும் உட்படஅனைத்தும் தோன்றியுள்ளன என்றகருத்தை இன்றைய விஞ்ஞான அறிவினால் மெய்ப்பிக்கிறோம்.

2) பஞ்சபூதக் கொள்கை பண்டைய இந்தியத் தத்துவ ஆசிரியர்களாலும். கிரேக்கத் தத்துவ ஆசிரியர்களாலும் விளக்கப்பட்டது. பிரபஞ்சம் பஞ்ச பூதங்களால் ஆனது என்ற ஆரம்ப பருப்புவாதக் கொள்கையை அவர்கள் கூறினார்கள். சிலர் உலகத்தின் மூலங்களாக மண், நீர், தீ, வளி, ஆகாயம் ஆகிய ஐந்தையும் சிலர் ஆகாயம் தவிர மற்றைய நான்கையும், சிலர் இவற்றின் குணங்களான உலர்தல், நனைதல், வெப்பம், குளிர் ஆகியவற்றையும் கூறினார்கள். இக்குணங்களால் பூதங்கள் உருவாவதாக அவர்கள் கூறினர்.

விஞ்ஞானம் வளர்ச்சி பெறாத காலத்தில் இவற்றையே உலகின் மூலகங்களாக அவர்களால் கருதமுடிந்தது. அப்பொழுது உலகிலுள்ள பல பொருள்களை ஆராயவோ, அவற்றை பிரித்தறிகிற விஞ்ஞான முறைகளோ அவர்களுக்குத் தெரிந்திருக்கவில்லை. எனவே தம் அநுபவ ஞானத்தில் இருந்து கொள்கை வகுக்கும்பொழுது இந்த ஐந்தையுமே மூலகங்களாக அவர்களால் கருத முடிந்தது.

வெப்பத்தைப்பற்றி மிகுதியாகக் கற்றுக் கொண்ட பிறகு பொருள்களை உஷ்ணப்படுத்திப் பிரிக்கக் கற்றுக்கொண்டபின் பல உலோகங்கள் உருக்கியெடுக்கப்பட்டன. மின்சாரத்தைப் பொருள்களைப் பிரிக்கப் பயன் படுத்தியபின் மேலும் பல உலோகங்களும், மூலகங்களும் தம் கூட்டுக்களிலிருந்து பிரித்தெடுக்கப்பட்டன. தற்பொழுது அவ்வாறு பிரித்தெடுக்கப்பட்ட மூலகங்கள் 104. இவை 104 வகை அணுக்களால் ஆகியவை. ஒருவகை மூலகத்தில் ஒரே வகை அணுக்களே உள்ளன. இவ்வணுக்களைப் பற்றிய அறிவு கடந்த 50 ஆண்டுகளில் சோதனைகள் மூலமாக அதிகப்பட்டுள்ளது. 104 வகை அணுக்கள்கூடி 1100000 பொருள்கள் (கூட்டுப்பொருள்கள்) தோன்றியுள்ளன என்று 1960 வரை கணக்கிடப்பட்டுள்ளது. இவற்றுள் கரி, ஹைட்ரஜன் ஆக்ஸிஜன், நைட்ரஜன், குளோரின், புரோமின், ஐயோடின் ஆகிய 7 மூலக அணுக்கள் சேர்ந்து ஒரு லட்சம் வெவ்வேறு தன்மையுடைய பொருள்களைக் கொடுக்கின்றன.[36]

வெவ்வேறு மூலகங்களின் அணுக்கள் சில கூடிக்கிடைக்கும் ஒரு கூட்டுப்பொருளின் மிகச் சிறிய துகளுக்கு molecule மாலிக்யூல் என்று பெயர். அணுக்களின் வகையையும் எண்ணிக்கையையும் பொறுத்துக்குணங்கள் வேறுபடுகின்றன அணுக்களின் எண்ணிக்கை ஒரு மாலிக்யூலில் அதிகமாக அதிகமாகப் புதிய பண்புகள் தோன்றுகின்றன. எனவே பண்பு அணுவின் வகையையும் எண்ணையும் பொறுத்தது.[37]

ஒரு மாலிக்யூலில் ஆயிரம், இரண்டாயிரம், பத்தாயிரம் அணுக்கள் இருப்பின் அவை பாலிமெர் அல்ல கனமான மாலிக்யூல்கள் என்று அழைக்கப்படும். இவற்றின் பண்புகள் சில அணுக்கள் கொண்ட மாலிக்யூல்களின் பண்புகளிலிருந்து பெரிதும் மாறுபடும்.[38] இவற்றுள் சில அமினோ அமிலங்கள் எனப்படும். அவற்றின் ஒவ்வொரு மாலிக்யூலிலும் ஆயிரக்கணக்கான அணுக்கள் உள்ளன. இவ்வணுக்கள் கரி, ஆக்ஸிஜன், ஹைட்ரஜன், நைட்ரஜன் ஆகிய நான்கு மூலகங்களின் அணுக்கள். இவ்வமினோ அமிலங்கள் பல ஒன்று கூடினால் அவற்றின் உள்ளமைப்பு சிக்கலடைந்து புதிய பண்புடைய பொருள் கிடைக்கிறது. இதுவே புரோடோபிளாஸம். இதற்கு ஓர் மெம்ப்ரேன் உறையாகச் சேர்ந்துவிட்டால், அதுவே உயிருள்ள செல்லாகும். இப்பொழுது தன் இனத்தைப் பெருக்கிக் கொள்ளக் கூடிய உயிருடைய செல், உயிரற்ற அணுக்களின் சேர்க்கையால் உண்டாவதை வருணித்தோம். இந்தமாறுதல்களின் வரிசையை ஆராய்ச்சியின் மூலம் இரு சோவியத் விஞ்ஞானிகள், (லெபிஷின்ஸ்காயா, ஒபாரின்) என்பவர்கள் ஆராய்ச்சி மூலம் புலப்படுத்தி உள்ளார்கள். உயிரற்ற அமினோ அமில மூலக்கூறுகளிலிருந்து உயிருள்ள செல் தோன்றுகிற ரசாயன மாறுதல் செயல் முறையை லெபிஷின்ஸ்காயா எழுதிய

Origin of the cell என்ற நூலிலும் ஓபாரின் எழுதிய Origin of life என்ற நூல்களில் விரிவாகக் காணலாம். அதாவது நீலகேசி கேட்ட அசேதனத்தில் இருந்து (non-sentient) சேதனம்(sentient)தோன்றுமா என்ற கேள்விக்கு இந்நூல்கள் விடையளிக்கின்றன. பொருள்கள் சிக்கலான அமைப்படையும் பொழுது புதிதாக தோன்றிய ஒரு பண்புதான் சேதனம், உயிர் (sentience).

இன்று நாம் பதிலளிப்பது போல் பூதவாதி பதிலளித்திருக்க முடியாது. நீலகேசி கேள்வி கேட்டுவிட்டாள். பதிலளிக்க ஆயிரம் ஆண்டு விஞ்ஞான முயற்சி தேவையாயிருந்தது. உயிரியல் விஞ்ஞானத்தில் விர்சாவ் செல்லைக் கண்டுபிடித்து அதன் அமைப்பை விளக்கினர். பயோ கெமிஸ்ட்ரி வளர்ச்சியடைந்து, இவை யிரண்டையும் இணைக்கிற பல நுட்பமான சோதனைக் கருவிகள் கண்டுபிடித்த பின்னரே இக்கேள்விக்கு விடை கிடைத்தது. இவ்விஞ் ஞானங்கள் வளர்ச்சி பெற்றதற்கு சமுதாய வளர்ச்சிக்கு ஒரு காரணமான உற்பத்தி சக்தி களின் வளர்ச்சியே காரணமாகும். அவை வளர்ச்சியுறாத காலத்தில், விஞ்ஞான அறிவும் பூதவாதத்தோடு நின்றது. அதன் மூலம் நீலகேசியின் வினவிற்கு விடை கூற முடிய-வில்லை.

செல்லிலிருந்து மனிதன் வரை ஏற்பட்ட வளர்ச்சியை டார்வின் முதல், ஹால்டேன்வரை விளக்கியுள்ளார்கள். இம்மாறுதல்களின் அடிப் படைப்பொதுவிதிகளை டார்வின் நிலைநாட்டியுள் ளார்.39 இப்பரிணாம மாறுதலை விளக்க நீலகேசி யின் ஜீவன், கருமபலன், நான்கு கதிகள் முதலிய கற்பனைகள் தேவையில்லை. பொருள் முதல் வாத அடிப்படையிலேயே செல் முதல், மனிதன் வரையுள்ள உடல் வளர்ச்சியையும், அறிவு வளர்ச்சியையும் உயிரியல் விஞ்ஞானக் கோட்பாடுகளின் அடிப்படையில் விளக்க முடியும். மூளையின் செயல்பாட்டை அறியாத காரணத்தால் ஜீவன், புத்தி முதலிய கற்பனை களை நமது பண்டையத் தத்துவ வாதிகள் படைத்தனர்.

இன்று உயிர் என்றால் ஏதோ புரியாத ஒன்றாக இருக்கவில்லை. இது உடல் என்ற மிகச் சிக்கலான பொருளமைப்பின் ஒரு பண்பு. இது உடலினுள்நடைபெறும் உயிரியல் ரசாயன மாற்றங்களின் ஒரு தொகுப்பு (totality)40 இம்மாறுதல் வரிசைத் தொடர் மாறி, திசை மாறிவிட்டால் மாறுதல் நின்று போய்விடும். போய்விட்டால் செல்கள் வாழமாட்டா. அவை கள் பிரிந்து வேறு எளிய பொருள்கள் தோன்றத் தொடங்கும். இதுதான்சாவு. இவ்வரையறைக்கு மூலமான சில கூறுகளை எங்கல்ஸ் தமது இயற்கையின் இயங்கியல் என்ற நூலில் கூறினர்.41 அவரைப் பின்பற்றிப் பல உயிரியல் சோதனைகள் செய்து ஹால்டேன் மேற்கூறிய வாறு உயிரை வரையறுத்தார்.

இதனால் லோகாயத வாதியின் பாதையில் முன்னேறிய விஞ்ஞானிகளும், விஞ்ஞானங் களின் அறிவை தத்துவ அறிவின் அடிப்படை யாகக் கொண்டிருக்கிற மார்க்ஸிய தத்துவமும் நீலகேசியின் வினாக்களுக்கு விடையளிக்க முடியும்.

வரலாற்றில் மிகப்பிற்பட்ட காலத்து நூல் சிவஞான சித்தியார். சைவ சித்தாந்திகளின் கருத்துப்படியே இது 13-ஆம் நூற்றாண்டில் தோன்றியது. இந்நூலில் கூறப்பட்ட உலகா யதன் மதத்தில் முந்திய நூல்களில் காணப்படும் கருத்துக் கூறுகளோடு சிலபுதிய விளக்கங்களும் உள்ளன. புதிய விளக்கங்களை சற்று விரிவாகக் காண்போம். தொடர்ச்சிக்காக பழைய நூல் களிற் காணப்படும் பழைய கருத்துக்களையும் சுருக்கமாகக் கூறுவோம்.

முதலில் இந்நூலின் பரபக்கத்தில் உலகா யதன் காட்சி மட்டுமே அறிவு தோன்றும் பிரமாணம் என்று கூறுகிறான். பிற நூல்களில் இல்லாததொன்று, காட்சியை ஆறு வகைப் படுத்துகிறான். அவற்றை “மனம் ஆதி” ஆறு வகையானவை என்று கூறுகிறான். பூதங்களின் ரூபம் என்று நான்கு பண்புகளைக் கூறுகிறான். அவை 1) கடினம், 2) சீதம்(குளிர்), 3) வெம்மை 4) சலனம் என்பவை. பூதங்கள் இவற்றோடு கூடும். அப்பூதங்கள் ரூபங்களோடு கூடியபின்

அவற்றின் பெயர்கள் தலம், புனல், கனல், காற்று என்பனவாம். இவற்றின் குணங்கள் நாற்றம், இரதம், உருவம், பரிசம் என்பனவாம். இவை கூடும்பொழுது "வாயு பூதத்திலே நின்று மூன்று பூதங்களில் ஒன்றிலொன்ருக அடைவே கூடப்படும்." (உரை)

"அப்பூதங்களின் சொருபங்களும் குணங் களும் தம்மில் ஒத்துக் கூடுகிற கூட்டத்திலே வடிவுகள் பலவுண்டாகும்." குயவனது சக்கரத் தில் வைத்த மண்ணிலிருந்து பல உருவமுடைய பாண்டங்கள் தோன்றுவதுபோல, நீரில் கிளம்பிய குமிழியைப்போல புத்தியும், குணமும் பொறிபுலன்களும் இவ்வுருவினிடத்துத் தோன்றும்."

பூதங்களிலிருந்து வாயு பிரிய இந்திரியங் கள் கெடும். தாவர சங்கமங்களும் இறக்கும். இவையிறந்தால் பூதங்கள் எஞ்சும். இவ்வாறு பூதங்கள் கூடுவதால் உருக்கள் தோன்றி வாயுக் கெட இறத்தலன்றி, "முன்செய்த கர்மம் பின்தொடரும் என்றும், இதனை புசிக்கத் தக்க தோர் ஆன்மாவுண்டென்றும், இவற்றைக் கூட்டுவான் ஒரு கர்த்தாவுண்டென்றும் சமயி கள் உலகத்தாரை மயக்குகின்றனர்" இவ்வாறு பிற சமயத்தார் கூறுவது மலடி பெற்ற மகன் முயலின் கொம்பிலேறி ஆகாயத்தில் பூத்த பூவைப்பறித்தான் என்று சொல்லுவதோடு ஒக்கும். இது உலகாயதன் கூற்று.

இப்பிறப்பில் செய்த கன்மங்கள் இவ் வுடம்பு கெட, கெடக்காண்கிறோம். பின்னர் பிற்பிறப்பில் கூடுவது எவ்வாறு? ஸ்தூலவுடல் போய் சூட்சுமாய் நிலவுமென்பது, திரியோடு கூடிநிற்கும் விளக்கொளி, அத்தியை நீக்கி தனியே நின்று ஒளிரும் என்று கூறுவது போலும்.

வெற்றிலையும் பாக்கு முதலியனவும் உமிழ் நீரோடு கூடினல் சிவப்புண்டாவதுபோல பூதக் கூட்டத்தில் ஓர் உணர்வு உண்டாகும். அது வன்றி ஆன்மாவொன்றில்லை.

இனிக் கடவுள் இல்லை என்று உலகாயதன் வாதாடுகிருன். கடவுள் உருவமற்றவன் என்று கூறினல் அறிவுமில்லாதவனுய் ஆகாயம் போல்வான். உருவமுடையவன் என்று கூறி னல், பூதக்கூட்டத்தில் தோன்றுதல் வேண்டும் இரண்டும் உடையவன் எனில் ஆகாயத்தில் கல்லை விட்டெறிந்தால் கூடிநிற்குமோ?

"பிருதிவி பூதத்தே உணர்வு தோன்றி, அதனல் உடலும், அவ்வுடலிலே புத்தியும், புத்தியிலே பேதிக்கப்பட்ட மனமும் உண்டாய் வேறுபட்டன" என்று உங்கள் வேதமே சொல்லுகிறது.

இனி உலகாயதன் கூறுவதாக சிவஞான சித்தியார் கூறுவதெல்லாம் தத்துவத்தோடு தொடர்புடையனவல்ல. தனக்கு ஒழுக்கமில்லை யென்றும், பெண்போகமே சிறந்த போகமென் றும், அதனை நுகராமல், துறந்து சுவர்க்கம் சென்று காணப்போவது என்னவென்றும் உலகாயதன் கூற்ருகக் கூறப்படுகிறது. மேலும் வாமாச்சாரம் என்னும் தந்திரிகர் சமயமும், இவனது சமயமும் ஒன்றென்று ஆசிரியர் குற்றம் சாட்டுகிருர். வாமாச்சாரிகள் பஞ்ச மகாரங்கள் என்ற மது, மாது, மாமிசம் முதலியவற்றை சடங்காசார முறையில் நுகர் பவர்கள். இவர்கள் தாய்த் தெய்வத்தை வழி படும் சாக்தேயர்கள். சக்தியை உலகத்தோற்ற மனைத்திற்கும் காரணமானவள் என்று கூறு வர். *42* இவர்களுக்கும் உலோகாயதருக்கும் எவ்விதத்தொடர்பும் இல்லை.

இதுவே பரபக்க உலோகாயதக் கருத்துக் கள். இனி சிவஞானசித்தியார் இக் கருத்துக் களுக்குக் கூறும் தடைகளைக் காண்போம். முதலிரண்டு பாடல்களில் காட்சி மட்டும் உலகாயதனது அளவையென்று கருதி அனு மானம் இன்றி எவ்வாறு அவன் தன் கொள் கையை நிறுவ முடியும் என்று ஆசிரியர் கேட் கிருர். "மாதா பிதா உண்டென்று மெல்லக் கருதிய நெறி நீ கூறிய காட்சியன்று, அனு மானமே" "பூதக் கூட்டத்தில் கருத்து தோன் றும் என்று கூறியது யாது, உன் கட்சியும் அனுமானப் பிரமாணமே." நூல்களின் பிரமா

ணத்தாலே எதிர்காலத்து வினைகளைச் சோதிடர் கூறுவர். புதையல் இருக்குமிடத்தை அறியலாம். இதனையே நாங்கள் ஆகமப் பிரமாணம் என்று கூறுகிறோம்.

மண்ணைப் பாண்டமாக்குவதற்கு குயவன் வேண்டும். வெற்றிலை பாக்கு முதலியன சேர்ந்தவிடத்து சிவப்பு என்னும் ஒரு தன்மை தானே தோன்றுகிறது! ஐம்பூதங்களின் கூட்டத்தால் பொறிகளும், புலன்களும், குணங்களும் தனித்தனி உடலிடத்துத்தோன்றியது எவ்வாறு வெற்றிலை முதலியவற்றைக் கூட்டுதற்கு ஒருவன் வேண்டும். அதுபோல பூதச் செயலுக்கும் ஒருவன் வேண்டுமன்றோ?

இனி கன்மம் உண்டென்று ஆசிரியர் கூறுகிறார். கன்மம் இல்லையாயின் உயிரினங்களின் பேதங்களை எவ்வாறு விளக்குவாய்? அறிவாலறியப்படும் எழுத்துக்களும், நுகர்ச்சிகளும், குண பேதங்களும் பூதக்கூட்டத்தால் உண்டாகாது. கன்மத்தால்தான் சாதிபேதமும் குணபேதமும் ஏற்படக் கூடும்.

பூதக்கூட்டத்தில் அறிவு தோன்றாது என்று ஆசிரியர் லோகாயதத்தின்கூற்றை மறுக்கிறார்.

நீரிலும் நெருப்பிலும் அறிவு காணப்படாததால் பூதங்கள் அறிவாகா. உடலில் பூதக் கூட்டம் ஏற்படும்பொழுது அறிவு தோன்றுமென்றால், உயிரற்ற உடலில் அறிவு காணப்படுவதில்லையே. பிராணனால் அறிவுண்டாகும் என்றால், உறக்கத்தில் பிராணன் பிரியாமலிருக்கவும் அறிவு தோன்றவில்லையே. எனவே வேறோர் அறிவுண்டென்பது தெளிவு.

“அறிவென்று வேறோர் முதலில்லை; உடற்குணமே அறிவென்று நீ கூறின், ஆனை முதல் எறும்பீறாக எடுத்தவுடலிற் பெரிதானவற்றின் உதிக்குமறிவு பெரியதாயும் சிறிதானவற்றில் உதிக்கும் அளவு சிறிதாயும் இருக்கவேண்டும். அங்ஙனமன்றி பெரிய உடலையுடைய யானையுடற்கு அறிவு சிறிதாயும், சிறிய உடலையுடைய மானுடற்கு அறிவு பெரிதாயும் இருப்பதேன்? ஆதலின் அறிவு உடற்குணமன்று.”

“பூதக்கூட்டமே பொருத்தப்பட்ட உடலுக்குக்காரணமாயின், பெண் ஆண்கள் காதலோடு புணரும் புணர்ச்சி காரணமாக உருக்கள் காரியப்படுவானேன்? அங்ஙனமானது அநாதியே கர்த்தா நாயகியோடு கூடிப் போகத்தை விரும்ப அது காரணமாக உருக்கள் காரியப்பட்டு வருதலன்றி, பூதக் கூட்டம் காரணம் எனப்படாது.”

“நீ கூறிய பூதங்கள் காரியப்பட்டு பொலிவினையுடைத்தாய்ப் புசிப்பளவு நிலை பெற்று மீளவும் அழியா நிற்கும். ஆதலால் இவற்றை ஆக்கியும், அழித்துஞ்செய்வான் ஒரு கர்த்தாவுண்டென்று அறிவாயாக.”

பஞ்சபூதக்கொள்கையில் ஐம்பூதங்கள் உண்டு என்று பிறநூல்களின் பரபக்கம் கூறுகின்றன. சித்தியாரின் பரபக்கத்தில் நான்கு பூதங்களே உள்ளனவென்று உலகாயதன் கூறுகிறான். இவன் பூதவாதியின் வேறானவன் என்பது ஆசிரியர் கருத்துப்போலும். மணிமேகலையில் “வேறுள விகற்பமும் உலகாயதன் உணர்வே” என்று கூறப்பட்டுள்ளது. அதனால் இவ் வேறுபாடு காட்டப்பட்டுள்ளது போலும். காட்சிப்பிரமாணம் ஒன்றே கொள்ளும் பூதவாதிக்கு காட்சியால் காணமுடியாத ஆகாயம் பொருந்தாதது எனக் கருதி இவ்வாசிரியர் அதனை பூதமன்று என ஒதுக்கிவிட்டார் என்று தோன்றுகிறது.

இன்னொரு புதுமையையும் உலகாயதன் கருத்தில் காட்டுகிறார். நான்கு பூதங்களான மண், தீ, நீர் வளிகளோடு சொருபங்களான தலம், வெம்மை, சீதம், சலனம் முதலிய நான்கு குணங்கள் சேர்ந்து வேறு பெயர்பெற்றனவென்று உலகாயதன் சொல்லுகிறான். இவற்றின் குணங்களையும் நான்காக அவன் கூறுகிறான்.

இது புதுப்புனைவாகவே தோன்றுகிறது. குணம் குணி என்ற பேதத்தையே உலகாயதர் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. இவற்றை வேறுபடுத்த இயலாது என்பது அவர்கள் கூற்று. எனவே தனியாக உருவங்களும், பூதங்களும் கூடி குணங்களைப் படைத்தன என்பது உலகாயதர்

கூற்ருகக் கூறுவது அவர்களது அடிப்படைத் தத்துவப்போக்கோடு பெருந்தவில்லை. இது சைவ சித்தாந்திகளின் புதுப்புனேவே.

பூதக்கூட்டத்தில் உணர்வு தோன்றும் என்ற உலகாயதன் கூற்றும், ஆன்மா, கர்மம், கடவுள் மறுப்புக் கருத்துக்களும் அவனுடைய தத்துவத்திற்குப் பொருத்தமாகவே கூறப்பட்டுள்ளன.

இனி உலகாயதன் கருத்துக் கூறுகளுக்கு சித்தாந்தம் கூறும் தடைகளை ஆராய்வோம்.

அனுமானம் பற்றிய தடைதான் முதலில் கூறப்படுகிறது. முன்னரே இத்தடைக்கு விளக்கம் கூறிவிட்டோம். எனவே அதனை மீண்டும் கூறவேண்டியதில்லை.

அனுமானப் பிரமாணத்தை சைவ சித்தாந்தி ஏன் முக்கியப்படுத்துகிருர்? அனுமானம் இல்லாமல், "ஜீவன் நித்தியமானது, கன்ம பலனுல் பிறப்பு உண்டாகிறது. கன்ம பலனுலேயே வேறுபாடுகள் உண்டாகின்றன; உயர்பிறப்பும், இழிபிறப்பும், கன்மபலனுலேயே சம்பவிக்கின்றன; இறைவன் அருளாலேயே அறிவு தோன்றுகிறது. இறைவன் அருளாலேயே உயிர் (பசு) பாசத்திலிருந்து நீங்கி (bondage, அறியாமை) விடுபெறும். இறைவனருளின்றி மனித உயிர் விடுபெருது" போன்ற சமயக் கொள்கைகளுக்கு நேர்காட்சிப் பிரமாணமும், அதன்எல்லைக்குட்பட்ட அனுமானப்பிரமாணமும் போதாது. எனவே எல்லையற்ற அனுமானமும் பண்டைய நூல்களின் கருத்துக்களும் அவசியம். இதற்காகத்தான் சைவசித்தாந்தி அனுமானமும் ஆகமமும் முக்கிய பிரமாணங்கள் என்று வாதிக்கிருன்.

அனுமானத்தை மனிதகுல அனுபவ வரம்பிற்குட்பட்டு சிந்திப்பதற்குப் பயன்படுத்துவதை லோகாயதவாதி எதிர்க்கவில்லை.

"புகை காணப்படுவதால் தீ எரிதல் வேண்டும்"

"ஆற்றில் சந்தனக் கட்டைகளும், மரம் செடி கொடிகளும் அடித்து வரப்படுவதால் மலேயில் மழை பெய்யும்"

"மேகம் கறுத்திருப்பதால் மழை பெய்யும்"

"பாண்டம் இருப்பதால் குயவன் இருத்தல் வேண்டும்"

இவற்றை அனுமானம் இன்றி எவ்வாறறிவது என்று சைவ சித்தாந்திகள் மட்டுமல்லாமல், ஜைனரும், பௌத்தரும், அத்வைதிகளும், நையாயிகளும் லோகாயதனை நோக்கிக் கேட்கிருர்கள். அனுமானத்தால் அனுபவ எல்லைக்கு உட்பட்டவற்றை யூகம் செய்யலாம் (infer) என்பது லோகாயதிக்கு உடன்பாடே. அவனுடைய வாதத்தில் இது காட்டப்படவில்லை. ஏனெனில் அனுமானத்தை அவன் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை என்று கூறி அவனுடைய தருக்க முறையைத் தாக்க எதிரிகள் முயலுகிருர்கள். அவன் எவ்வித அனுமானத்தை ஒப்புக்கொள்ளவில்லை? வரம்பற்ற அனுமானங்களை ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. எவ்வித பௌதிக நிரூபணத்திற்கும் உட்படுத்த முடியாத அனுமானத்தை அவர்கள்ஏற்பதில்லை.

உதாரணமாக:

"கனவில் உணர்வு இல்லை, உடல் இருக்கிறது. எனவே உணர்வு உடலினும் வேருனது. அது நிலேயானது. அழியாதது. கர்மத்தை அனுபவிப்பது. கர்மபலனை நுகரப் பல பிறவிகள் எடுப்பது."

"கர்மம் தொடர்ச்சியானது. உயிர் அதனை அனுபவிக்கவேண்டும். எனவே இப்பிறப்புக்குப் பின் அனுபவிக்க மறுபிறப்பு வேண்டும்."

இவையிரண்டுமே வரம்பற்ற அனுமானங்கள். இவற்றைத்தான் லோகாயதன் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. அது போலவே கருமபலனை அனுபவிக்க சுவர்க்கமும் நரகமும் அனுமானிக்கப்பட்டுள்ளன. அவற்றையும் அவன் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. வெற்றிலை முதலியன சேரும்பொழுது சிவப்பு உண்டாகிறது. அதுஒரு தன்மைதானே? பல தன்மைகளான பொறிகளும், புலன்களும், அறிவும் ஆகியவை எவ்வாறு ஐம்பூதச்சேர்க்கையால் தோன்றும்?

ஐம்பூத அறிவு புராதன அறிவு. ஐம்பூதமெனப் பிரிக்கப்பட்ட பொருளின் தன்மைகள் பற்றி இன்று பல விஞ்ஞானங்கள் ஆராய்ந்துள்ளன. நாம் முன்னர் கூறியதுபோல 104 மூலகங்களின் அணுக்கள் பலவாறு, பல எண்ணளவில்கூடி 11 லட்சம் பொருள்களைத் தோற்றுவிக்கின்றன. இவை வெவ்வேறு தன்மையுடையவை. 104 வகையான அணுக்களையே எலக்ட்ரான், ப்ரோடான், நியூட்ரான், பாஸிட்ரான், மீஸான், நெட்ரான் முதலிய அணுவினும் சிறியதுகள்கள் உண்டாக்குகின்றன. இவற்றின் வேகமாறுதலால் புதிய தன்மைகளும் தோன்றுகின்றன. இவையனைத்தும் பொருள்களும், அவற்றின் செயல்களுமே.[43]

மனித உடலை உடலியல், உயிரியல் ரசாயனம் முதலிய விஞ்ஞானங்கள் ஆராய்கின்றன, மனித உடலின் தோற்றமே பரிணும மாற்றங்களின் விளைவென்பதை டார்வினது கொள்கையும், அவருடைய கொள்கை வளர்ச்சியான தற்காலப் பரிணுமக் கொள்கையும் விளக்குகின்றன. மூளையின் உறுப்பியல் மூலமே உள்ளக்கூறுகள் அறிவு முதலியனவற்றை விளக்க இயலும். உள்ளவியல் மேலும் மேலும் பொருளியல் அறிவால் விளக்கதக்கதாகி வருகிறது. அறியாமை காரணமாகவே கற்பனையான ஜீவன், புத்தி, அகங்காரம், மனஸ் முதலிய தத்துவங்களை இன்னும் உளதென்று மதவாதிகள் நம்புகிருர்கள்.

பூதக்கூட்டத்தில் அறிவுண்டாகுமென்ருல் உடல் உறங்கும்போது அறிவில்லையே என்று சித்தாந்தி கேட்கிருர். இங்கு ஐம்பூதம் என்பதைப் பொருள் என்று தற்கால விளக்கமாகக் கொள்ள வேண்டும். மூளையின் செல்களின் செயலே அறிவு. அவை செயல்பட்டால் உணர்வு காணப்படும். அவை ஒய்வு பெற்ருல் உணர்வு காணப்படாது. இதனை (exitation) தூண்டுதல் என்றும் (inhibition) அடங்குதல் என்றும் மூளையை ஆராய்கிற விஞ்ஞானிகள் அழைப்பார்கள்.[44] மூளையினுள் குறிப்பிட்ட வேகத்தில் உயிரியல் ரசாயனச் செயல்கள் நடைபெற்ருல் அது உணரும். அவ்வேகம் மிகக் குறைந்தால் உணராது. எனவே உணர்வு உடலின் வேறு என்று கொள்ள வேண்டியதில்லை. உடலின் ஒரு பகுதியில் வலியை மூளை உணருகிறது. அப்பொழுது வலி தோன்றுகிற இடத்திலிருந்து நரம்பு மூலம் அதிர்வுகள் வலியுணரக்கூடிய மூளையின் பகுதியிலுள்ள செல்களைப் பாதிக்கின்றன. நரம்பு செல்களின் வழியே அதிர்வு செல்லாமல் ஒரு அனெஸ்தெடிக் மருந்து மூலம் தடுத்து விட்டாலோ, மூளையின் செல்களின் ரசாயனச் செயல்களின் வேகத்தைக் குறைக்கும் ஒருமருந்தை உட்செலுத்திவிட்டாலோ, வலியை நாம் அறிவதில்லை. 'வலியில்லாத பிரசவம்' பிரசவத்தின்போது சாதாரணமாகி வருகிறது. இங்கு மூளையின் இரண்டு பகுதிகள் செயல்படுகின்றன. ஒன்று சிசுவைக் கருப்பையினின்று வெளியேதள்ளச்செயல்படும் தசைகளை இயங்கச் செய்யும் நரம்புகள். மற்றென்று தசைகள் இயங்குவதால் வலி அதிர்வை மூளைக்குச் செலுத்தும் நரம்புகள். வலியைச் செலுத்தும் நரம்புகளையோ, வலியை உணரும் மூளையையோ ஒய்வுகொள்ளச் செய்தால் வலி தெரிவதில்லை. இயங்குத் தசைகளை மட்டும், அதனேடு தொடர்பான நரம்புகள் இயங்கச் செய்யும்.[45] எனவே உணர்வுகள், உணர்வின்மை எல்லாம் மூளையின் செல்களில் நடைபெறும் உயிரியல் ரசாயன மாற்றங்களின் வேகத்தைப் பொறுத்தது. இத்தகைய விடையை உயிரியல் ரசாயனம், உடலியல் விஞ்ஞானம், மூளையின் உறுப்பியல் எல்லாம் தெரியாத காலத்தில் உலகாயதன் பதிலளித்திருக்க முடியாது. ஆனுல் இவ்விஞ்ஞானங்களெல்லாம் தோன்றுவதற்குரிய சிந்தனைப்பாதையான பொருள்முதல் வாதத்தின் ஆரம்பக்கூறுகள் உலகாயதனின் தத்துவத்தில் இருந்தது.

"பூதங்களின் கூட்டம் உடல். அப்பூதங்களின் கூட்டத்தில் அறிவு தோன்றுமாயின், உடல் பெரிதாயிருப்பின் அறிவு பெரிதாயிருக்க வேண்டுமே. உடல் சிறிதாயிருந்தால் அறிவும் சிறிதாயிருக்க வேண்டுமே" என்று சித்தாந்தி கேட்கிருர். உலகாயதன் பதில் கூறவில்லை என்று சித்தாந்தி கூறுகிருர்.

பொருள் அணுக்களின் கூட்டமே உடல்.46 இதனை சித்தாந்தி ஒப்புக் கொள்ளுகிறார். ஏன், பழைய விஞ்ஞான அறிவின் எல்லைக்குட்பட்ட பூதச்சேர்க்கையே உடல் என்பதை சித்தாந்தி மறுக்கவில்லை. ஓரிடத்தில் நீரும் நெருப்பும் எப்படிக் கூடும் என்று கூறினாலும் மற்றோரிடத்தில் பூதச் சேர்க்கையால் ஜடமாகிய இவ்வுடல் உண்டாகிறதென்பதை சித்தாந்தி ஒப்புக் கொள்ளுகிறார். உடல் பெரிதாயிருந்தால் அதன் விளைவான அறிவும் பெரிதாயிருக்க வேண்டுமே என்கிறார்.

தற்கால விஞ்ஞானம் இக்கேள்விக்கு விடையளிக்கிறது. அறிவு ஒரு தனிப் பொருளல்ல. அதற்கு சிறிது பெரிது என்ற பரிமாணம் கிடையாது. அது மூளையின் செயல் (function)47 மூளையிலுள்ள மடிப்புகள் அதிகமிருந்தால் அறிவு கூர்மையாயிருக்கும். மடிப்புகள் குறைவாயிருந்தால் கூர்மை குறையும். யானையின் மூளையையும் மனிதன் மூளையையும் சோதித்தறிந்த விஞ்ஞானிகள் யானையின் மூளையில், மனித மூளையைவிட மடிப்புக் குறைவென்று கண்டுள்ளார்கள். மடிப்பு அதிகமாயிருந்தால் ஒரே பரப்பில் செல்கள் எண்ணிக்கை அதிகமாயிருக்கும். ஒரு சதுர அங்குலத்தில், யானையின் மூளையிலுள்ளதைவிட பல மடங்கு எண்ணுள்ள செல்கள் மனித மூளையிலுள்ளன.48 ஒரு மனிதனுக்கும் மற்றோர் மனிதனுக்கும்கூட இத்தன்மையில் வேறுபாடு உள்ளது. எனவே மூளை, மூலக்கூறுகளின் கூட்டமாயினும், ஒரே பரப்பில் உள்ள செல்களின் எண்ணைப் பொறுத்துச் செயல் திறனில் வேறுபடும்.

பூதக்கூட்டம் அல்லது பொருளின் சேர்க்கை அல்லது அணுக்களின் சேர்க்கையால் உண்டாகும் செல்களில் ஒற்றைச்செல் உயிரினங்கள் ஆண் பெண் புணர்ச்சியின்றியே இனவிருத்திச் செய்கின்றன. செடிகளில் சிலவும் அவ்வாறே. வேறு உயிர் இனங்கள் ஆண் பெண்ணாகப் பிரிந்து, அவற்றுள் இருக்கும் செல்லால் ஆன பொருள்களின் கூட்டத்தால் கருவைஉண்டாக்குகின்றன. பரிணாம வளர்ச்சியால், செயல் பிரிவினை, உறுப்புப் பிரிவினைகள் ஏற்பட்டு, பலவகைகளில் இனப் பெருக்கச் செயல்கள் நடைபெறுகின்றன. பொருள் கூட்டமும், அதன் செயல்களும் எண்ணற்றவை. ஆனால் சித்தாந்தி "பொருள் கூட்டத்தால் உடல் உண்டாகுமாயின், ஆண் பெண் புணர்ச்சி எதற்கு?" என்று கேட்கிறார். அவர் கூறும் காரணம் வருமாறு: "பூதக்கூட்டமே பொருந்தப்பட்ட உடலுக்குக் காரணமாயின், பெண், ஆண்கள் காதலோடு புணரும் புணர்ச்சி காரணமாக உருக்கள் காரியப்படுவானேன்? அங்ஙனமானது அநாதியே கர்த்தா நாயகியோடு கூடிப் போகத்தை விரும்ப, அது காரணமாக உருக்கள் காரியப்பட்டு வருதலன்றி பூதக் கூட்டம் காரணம் எனப்படாது."

இக்காரணம் தலைகீழாக நிற்கிறது. மானிடவியல் நூலோர், மனிதன் ஒருகாலத்தில் பிரபஞ்சத்தின் செயல்கள் தன் செயல்கள் போன்றவை என்றெண்ணி, சில செயல்களைச் செய்து, இயற்கையை அவ்வாறு செய்யத் தூண்டலாம் என்று நினைத்தான் என்று கூறுகிறார்கள். பிரபஞ்சத்தை தன்னைப்போல நடக்கத் தூண்டும் செயல்கள் மந்திரம் (magic) எனப்படும். இத்தகைய சிந்தனை நிலையில் இன்றும் பல இனக்குழு மக்கள் உள்ளனர். பயிர் செழிப்பாக வளர, வரப்புகளில் ஆண் பெண்களின் வரைமுறையற்ற புணர்ச்சியை ஓர் சடங்காகக் கொண்டாடும் இனக்குழுக்கள் உலகில் உள்ளன. 50 ஆண் பெண் புணர்ச்சியால் இனம் பெருகுவதுபோல், உழுத வயலில் ஆண் பெண் புணர்த்தால் நல்ல விளைச்சல் காணும் என்ற நம்பிக்கை வேதமந்திரங்களில் காணப்படுகிறது. 51 மந்திர நம்பிக்கைக்குப்பின் பல தெய்வ நம்பிக்கை தோன்றிய காலத்தில் மனிதர்களுக்கு உணவு கொடுத்து நமக்கொரு வேலை செய்யச்சொல்வதுபோல தெய்வங்களைத் திருப்தி செய்து விருப்பங்களைப் பூர்த்தி செய்து கொள்ள மக்கள் எண்ணினர். இத்தகைய நம்பிக்கை இன்றும் பல தெய்வ நம்பிக்கையுள்ள குழுக்களில் காணலாம். 52 இதற்குப் பின் இயற்கைச் சக்திகளுக்கு மானிடவுருவளித்து நமது செயல் போலவே அவற்றின் செயல்களும் உள்ளன என்று நம்பத்தொடங்கிய காலத்தில், ஆண் பெண் புணர்ச்சியால் சிசு பிறப்பதுபோல், இவ்வுலகம், ஆண் பெண் சக்தி

களின் புணர்ச்சியால் பிறந்ததென்றும், அதனு லேயே மக்களும் ஆண் பெண் புணர்ச்சியால் தோன்றுகிருர்கள் என்றும் நம்ப ஆரம்பித் தனர். இது இயற்கை சக்திகளுக்கு மனிதன் தனதுருவத்தைக் கற்பனே செய்த ஆரம்ப புனே கதைக் காலத்தில் தோன்றிய சிந்தனே 53 ஆண் பெண் புணர்ச்சி அனுபவப் பிரமாணம். சிசு பிறப்பதும் அனுபவப்பிரமாணம். இது இயற்கை நிகழ்ச்சி. கருவுருவாதற்குரிய இரு நுண்ணுயிர் கள்கூட இது அவசியம். பின்னர் மனிதன் உலகுத் தோற்றத்திற்கு ஆண் பெண் புணர்ச்சி அவசியமெனக் கருதினுன். இத்தகைய கற்ப னேயை (anthropomorphic myth) மனித உருவப் புனேகதை என்று மானிடவியலார் அழைப் பார்கள்.

இனி சித்தியாரின் இரு மறுதலேக் கருத்துக் களே விமர்சித்துவிட்டு இவ்வாய்வை முடிப் போம்.

உலகாயதன், பரபக்கத்தில் கருதப்படுவது போல அல்லாமல் அறிவுச்சாதனங்களாக காட்சியையும், அனுமானத்தையும் கைக்கொண் டிருந்தான் என்பதை முன்னர் விளக்கினேம். இனி சித்தாந்தியும், ஆத்திகரும், தமது சமயத் துக்கு ஒரு மூலபுருஷனே ஏற்றுக்கொள்ளுகிற சமயிகளும். ஆகமம் அல்லது ஆப்த வாக்கியம் என்பதை அறிவின் உயர்ந்த அளவையாக ஏற்றுக்கொள்ளுகிருர்கள். ஆகமம் என்ருல் என்ன? ஆன்ருேர் மொழி என்பது பொருள். எல்லாச் சமயங்களும் ஆன்ருேர் ஒருவர்தாஞ? இல்லே. வேதங்கள் 'தான்தோன்றி' (எவரும் இயற்ருதது) அதனுல் அதன் வாக்கியங்கள் முற்றிலும் உண்மையென்பர் மிமாம்சகர். அவர்களுக்கு வேதமே ஆகமம். அதுவே காட்சியிலும் அனுமானத்திலும் உயர்ந்த பிரமா ணம், ஜைனர்களும், பௌத்தர்களும் ஆதியாக மத்தையும், திரிபிடகத்தையும் பிரமாணமாகக் கூறுவர். பௌத்தர்களில் நூற்றுக்கணக்கான பிரிவினர் பெயருக்குத் திரிபிடகத்தை ஆகமம் என ஒப்புக்கொண்டாலும், அவற்றிலுள்ள கொள்கைகளுக்கு எதிரான கொள்கைகளே யுடைய தம்தம் பிரிவினரின் நூல்களேயே பிரமா னமாகக் கொள்வர். தம் கொள்கைகளுக்கு ஏற்ப திரிபிடகத்திற்கு உரையெழுதிக்கொள்வர். அத்துவைதிகள், பிரம்மசூத்திரத்தை ஆகமம் என்பர். விசிஷ்டாத்துவைதிகளும் துவைதி களும் அவ்வாறே கூறுவர். ஆயினும் இவர் களுக்குள் தத்துவ வேறுபாடுகள் அடிப்படை யானவை. இந்த வேறுபாடுகளே நிலேநிறுத்திக் கொள்ள ஒவ்வொருவரும் பிரம்ம சூத்திரத்திற்கு தங்கள் கொள்கைப்படி உரையெழுதிக்கொள்ளு வார்கள்.

ஆயினும் ஆகமமே முழுஉண்மை, அதுவே பூரண அறிவு என்பார்கள். எல்லாவற்றைப் பற்றியும் ஒரு காலத்தில் ஒருமாமனிதர் அல்லது கடவுள் தமது பரிபூரண அறிவால் மனிதனுக் குத்தேவையானதை சொல்லிவிட்டுப் போய் விட்டதாகச் சொல்லுவார்கள். பழைய ஆகம வாக்கியம் அல்லது ஆப்த வாக்கியம் காலத் துக்கு ஒத்துவராதபோது வாக்கியத்தைத் திருத் தாமல் பொருளேத்திருத்தி உரையெழுதிக்கொள் ளுவார்கள்.

சமயங்கள் யாவும் காட்சியையும், அனுமா னத்தையும் அற்பமாக எண்ணுகின்றன. அறிவு, ஆகமத்தால் அல்லது முழுநிறைவான அறிவு டையவனுல் வெளிப்படுத்தப்படுகிறது என்று நம்புகின்றன. காட்சியாலும், அனுமானத்தா லும் அறிய வேண்டிய இயற்கையின் இயக் கத்தை அறிந்துகொள்ளவிடாமல் இக்கொள்கை கள் தடுத்தன. அறிவை தன்னுள்ளேயே மனிதன் தேடி, பல கற்பனேகளே உருவாக்கி னுன். ஆகமம், அவனது விஞ்ஞானத் தேட்ட ஆற்றலேயும், அனுமான ஆற்றலேயும் முடக்கிப் போட்டது. இன்று மனித சமுதாயத்தின் செயலே (Praxis) ஞானம் தோன்றக்காரணம் (gnosis) என்று தற்கால அறிவளவை அறிஞர் கள் கூறுவார்கள். ஆனுல் முற்கால ஆகம நம்பிக்கையோ, சமுதாயச் செயலே, இயற்கை யோடு தொடர்புகொண்டு, அதன்மீது செயல் புரிந்து, இயற்கையின் விதிகளே உணர்ந்து, அவ்விதிகளேப் பற்றிய அறிவால் இயற்கையை மாற்றித்தானும் மாறும் செயல்களே சிறப்பற்ற செயல்களென்றும்,அவ்வாறு கிடைத்த அறிவை கீழான அறிவென்றும்கூறி மனிதனே அவனு டைய உள்ளத்தில் சிறை வைத்தது.

சித்தாந்திகளின் பிராமணம் என்ன? ஆகமம் என்பார்கள். இவற்றுள் என்ன தத்துவம் உள்ளது? இவற்றுள் பல என்ன சொல்லுகின்றன என்பதே யாருக்கும் தெரியாது. இவை யாவும் வடமொழியில் உள்ளன. இவை பழமையானவை என்பது சைவர்களின் நம்பிக்கை. இவற்றை சிவபிரானே சனற் குமாரர் முதலிய நான்கு முனிவர்களுக்கு அருளிச் செய்தான் என்று சைவர்கள் நம்புகிறார்கள். இவ்வாகமங்களிலிருந்துதான் 14 மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் தோன்றின என்று சொல்லப்படுகிறது. வேதம் பாலென்றும், நால்வர் தேவாரம் வெண்ணெய் என்றும், ஆகமங்கள் நெய்யென்றும் ஒரு செய்யுள் கூறுகிறது. தேவாரத்திற்கும் வேதத்திற்கும் கருத்தில் எவ்விதத் தொடர்புமில்லை. ஆகமங்களுக்கும் தேவாரத்திற்கும் என்ன தொடர்பு என்பது சைவசித்தாந்திகளுக்கே தெரியாது. "ஆகமங்கள் வடமொழியில் உள்ளனவே. தமிழில் மொழிபெயர்க்கப்பட்டு சித்தாந்திகள் படிக்க முடியாமல் அதன் கருத்தைத் தெரிந்துகொள்ள முடியவில்லையே" என்று கா. சு. பிள்ளையவர்கள் 1925ல் எழுதினார்கள்[54] இன்னும் ஆகமங்கள் 56ல் 4 தான் வடமொழி மூலத்தில் வெளியிடப்பட்டுள்ளன. மற்றவற்றில் சிலவற்றிற்குத்த வடமொழி ஏடுகள் இருக்கின்றன. மிகப்பலவற்றின் பெயர் மட்டும்தான் சில சித்தாந்த நூல்களிலிருந்து அறியப்படுகிறது. ஆயினும் "ஆகமங்களே எங்களுக்கும் பிரமாணம். ஏனெனில் சிவபெருமான் அருளிச் செய்தது. பரிபூரணனால் அருளப்பெற்றதால் அதில்தான் பரிபூரண அறிவு உள்ளது" என்று சைவ சித்தாந்த அறிஞர்கள் எழுதுகிறார்கள். சாஸ்திரங்கள் ஆகமங்களின் விளக்க நூல்கள் என்று எழுதுகிறார்கள்; ஆனால் எந்த சைவ சித்தாந்த சாஸ்திரத்தின் மூலத்திலும் ஆகமங்கள் குறிப்பிடப்படவில்லை.

தெரியாத ஒன்றுதான் சைவர்களுக்கு ஆகமப் பிரமாணம். சைவ சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் ஆகமங்கள் என்ன சொல்லுகின்றன என்பதை சைவர்கள் அறியும் வரை தற்காலிகப் பிரமாணங்களே. விஞ்ஞானத்தின் எல்லைகளில் கூட இந்த ஆகமத்திற்கு ஆதிக்கம் உண்டு. ஏனெனில், காட்சியாலும் அனுபவத்தாலும் அறிகிற விஞ்ஞான அறிவு, ஆகமத்தில் சொல்லப்பட்டிருக்கும் கொள்கைகளுக்கு முரண் ஆனால், சமயவாதி ஆகமத்தைத்தான் ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும். விஞ்ஞான அறிவை ஒதுக்கிவிட வேண்டும்.

இது சைவ சித்தாந்தத்தின் நிலைமட்டுமன்று. ஆகமத்தை தலையாய பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்ளுகிற எல்லாத் தத்துவங்களின் நிலையும் அதுவே. சமயத்தின் முற்றமுடிந்த முடிவுகளைக் கூறும் ஆகம வாக்கியங்கள், வளர்ந்துசெல்லும் விஞ்ஞான அறிவுக்கு விலங்கிடுகின்ற தன்மையுடையவை. கடைசியில் 'கடவுள் இல்லை' என்ற கூற்றை மறுத்து சிவஞானசித்தியார் கூறுகிறது. இது தத்துவ வாதமன்று. சமய வாதமாகும். கடவுள்என்பதற்கு பிரபஞ்சத்தைத் தோற்றுவித்து, அதன் இயக்கங்களுக்கு நிமித்த காரணமாகி, அதனை அழிப்பவன் ஒருவன் உண்டென்பது கடவுள் கொள்கை. அறிவைத் தோற்றுவிப்பவன் கடவுள். மூன்றுவித அறியாமைகளைப் போக்குபவன் கடவுளே. இக்கருத்தை ஒப்புக் கொள்ளாத தத்துவங்களே இந்திய தத்துவங்களில் பெரும்பான்மையாகும்.[55] வேத வாக்கியங்களில் பல, பல கடவுளரைப் பற்றிக் கூறுகின்றன. பிரபஞ்சத்தின் பல கூறுகளுக்கு பல கடவுளர்கள் இயக்குசக்தியாக உள்ளனர் என்று அவை கூறும். அவ்வாறாயின் ஒரே கடவுள் சர்வசக்தி உடையவர், அவர் பிரபஞ்சத் தோற்றத்திற்குக் காரணம் என்பதை வேதவாக்கியங்கள் பல மறுக்கின்றன. மிமாம்சகர்கள் இக்கொள்கையுடையவர்கள். கடவுளே இவ்வுலக இயக்கத்திற்குக் காரணம் என்பதை அவர்கள் மறுக்கிறார்கள். அவர்களுடைய நாத்திக வாதம் தற்கால நாத்திக வாதம் போன்றுள்ளது. முற்காலச் சாங்கிய வாதத்தின் பெயரே நிரீச்சுர சாங்கியம். அதில் கூறப்படும் புருஷன் உலக இயக்கங்களுக்கு காரணமானவன் அன்று. உலகத்தைப் படைத்துக் காத்து அழிக்கும் தொழிலும் அவனுடையதன்று. பௌத்தம், சமணம், ஆஜீவகம் மூன்றும் கடவுள் கொள்கையை மறுப்பனவே. சங்கரரையே, பிற்கால ஆத்திகர்கள், நாஸ்திகரென்றும், பௌத்த தத்துவத்தை மாறுவேடத்தில் கூறுகிற பிரசன்ன பௌத்தர்

என்றும் கூறுகிருர்கள். அவருடைய தத்துவப் படி ஒரே பொருள்தான் உண்மையானது. அது பிரம்மம். மற்றவையெல்லாம் அறியாமையின் படைப்புகள். ஈசுவரன் மாயையின் படைப்பே யாகும். ஈசுவரன் உண்டென்பது 'வியவாகரிக' சத்தியம். அது விவகார உலகில் உண்மை. ஆனுல் உயர்நிலை அறிவால் பொய்யென்று அறியப்படும். பழைய தத்துவங்களில் நியாய வைசேஷிகர்கள் தாம் தீவிர ஆத்திகர்கள். பின்னர் சங்கரரது அத்வைதக் கொள்கைகளை எதிர்த்த பக்திச் சமயங்களான சைவம், வைணவம், துவைதம் முதலியவை கடவுளே பிரபஞ்ச நிகழ்ச்சிகளனைத்திற்கும் காரணம் என வாதாடின. இந்திய தத்துவங்களின் நாத்திகக் கொள்கையை தேவி பிரசாத் எழுதிய "இந்திய நாத்திகம்" என்ற நூலில் காணலாம்.

தமிழ்நாட்டு லோகாயதம் மேலும் ஆராயப் படுதல்வேண்டும். மருத்துவ நூல்களிலும், சித்தர் நூல்களின் சில பகுதிகளிலும், ரசவாத நூல்களிலும் இக்கொள்கை காணப்படும். மேலும் வைஷ்ணவ துவைத நூல்களின் பரபக்கக்கூற்றுக்களை ஆராய்தல் வேண்டும். அப்பொழுதுதான் தமிழ்நாட்டில் நிலவிய விஞ்ஞானக் கொள்கைகளின் அடிப்படைகள் நமக்கு விளங்கும்.

சான்றுகளும் அடிக்குறிப்புகளும்

1) பரபக்கம் — சிவஞானசித்தியாரில் எதிரி யின் தத்துவ வருணனையையும், அத்தத்துவத் தின் மறுதலையையும் பரபக்கம் என்று ஆசிரியர் கூறுவார். இதுவே சர்வ தர்சன சங்கிரகம் முதலிய நூல்களில் பூர்வபட்சம் என்று அழைக் கப்படும்.

2) சைவசித்தாந்த சாஸ்திரம் - 14 நூல்களும் சைவ சமாஜப் பதிப்பில் நூலாக வெளியிடப் பட்டது. (1934) புதிய வெளியீடு கழகப் பதிப்பு 2 பகுதிகள்.

3) சைவாகமங்கள் — ஆகமங்கள் மொத்தம் 28. உப ஆகமங்கள் 28. இவற்றில் 10 மட்டுமே சைவ ஆகமங்கள். இவை சமஸ்கிருதத்தில் உள்ளன. சில ஆகமங்களை மூலத்தில் பாண்டிச்சேரி இன்ஸ்டிடுட்டி பிரான்ஸ் வெளி யிட்டுள்ளது.

4) பிரகற்பதி— மணிமேகலைக்கூற்று. சமயக் கணக்கர் தம்திறம் கேட்டகாதை.

5) சாருவாகன்— சிவஞான சித்தியார் உரை. சிவப்பிரகாசர் முதல் அத்தியாயம்.

6) Indian philosophy–Debiprasad Chapter on Lokayata.

7) Ibid

8) Walter Ruben–German philosopher–See preface to Indian philsophy-Debi Prasad chattopadyaya.

9) சாமிநாதய்யர் - மும்மணிகள், சீனிவாசப் பிள்ளையின் தமிழிலக்கிய வரலாறு.

10) திண்ணுகர்— திக் நாகா. அவரைப்பற்றிய குறிப்பு ஒன்றை ஆராய்ச்சி பக்கம் 183—184ல் காண்க. திண்ணுகருடைய அளவை நூல் களையே சாத்தனுர் பின்பற்றுகிருர்.

11) சைவ முதல் நாயகர்களது கால ஆராய்ச்சி பற்றிய நூல்களில் அவர்கள் காலம் கணிக்கப் பட்டுள்ளது. கா. சு. பிள்ளை சந்தான குரவர் வரலாறு. கோ. சுப்பிரமணிய பிள்ளை History of Saiva Siddhanta.

12) Travels of Huentsang–Published by Chinese Buddist Society. Peking

13) நீலகேசி காலம் — நீலகேசி தெருட்ட Introduction by Chakkra[illegible] Nayanar.

14) சமண நூல்கள் T. S. ஸ்ரீபால் இச்சாசனம் பற்றி நீலகேசி முகவுரையில் சக்கரவர்த்தி நாயனுர் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

15) Buddhism 2500 years. Chapter on Schools of Buddhism and note on Schools of South Indian Buddhism

16) Lokayata-Debi prasad Chattopadyaya Chapter on Sankya.

17) குருபரம்பரை உடையவர் வைபவம், ராமானுஜர் வரலாறு கூறுகிறது. காலம் மன்னர் காலத்திலிருந்து யூகித்தறியவேண்டும். விஷ்ணு வர்த்தனன் என்ற ஹாய்சல மன்னன் காலம். இவருடைய காலம் 11-ம் நூற்ருண்டு.

18) சிவஞான போதத்தின் சிறப்புப் பாசுரச் செய்யுட்களிலிருந்தும் சாசனச் சான்றுகளிலிருந்தும் கா. சு. பிள்ளையவர்கள் சந்தான குரவர் வரலாற்றில் காலத்தை குறிப்பிட்டுள்ளார். 13-ம் நூற்ருண்டு.

19) சிவஞான சித்தியார்—அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் இயற்றியது. J. M. நல்லுசாமிப்பிள்ளை சித்தியாரின் ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பின் முகவுரையில் மெய்கண்டார் காலத்தை நிறுவி அவருக்கு இவர் மாணவராதலால் அவரும் மெய்கண்டாரின் காலத்தவராதல் வேண்டும் என முடிவுகூறியுள்ளார். 13-ம் நூற்ருண்டு.

20) சிவப்பிரகாசர்—மிகவும் பிற்பட்ட காலத்தவர். காலத்தை அறியமுடியவில்லை.

21) பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் பொருள் முதல் வாதக்கருத்துக்கள். நா. வானமாமலை- ஆராய்ச்சி மலர் ।। இதழ் । பக்கங்கள் 11—21

22) வேதங்கள் மனிதனுல் இயற்றப்படாதவை என்று கூறுவோர் பூர்வ மீமாம்சக வாதிகள். எனவே மணிமேகலையின் வேதவாதி வேதாந்தியோ பிற்கால அத்வைதியோ அல்லன். இவன் பூர்வ மீமாம்சகனே.

23) அப்பர் முதலிய நாயன்மார்கள் ஆப்தன் என்று [கூறுவது ஆஜிகவர்களையே என்று தோன்றுகிறது. சமணத் துறவிகளையும், ஆஜிவகர்களையும் அவர்கள் இருவருமே திகம்பரர்கள் ஆதலால் சமணர்கள் என்று அப்பருக்குப்பிற்காலத்துச் சைவர்கள் கருதினர். அதனுலேயே நீலகேசியில் ஆஜிவகம் புறச்சமயமாக கூறப்பட்டு அவர்கள் தோற்றத்தில் சமணர்களைப்போல் இருப்பினும் அவர்கள் தத்துவம் சமண தத்துவம் அன்று என்று நீலகேசி கூறுகிருள்.

24) சாங்கியம் Outlines of Indian Philosphy M. Hiriyanna M. A. Part III Age of the Systems. Sankya-yoga Page 269.

25) மணிமேகலை — சமயக்கணக்கர் திறம் கேட்ட காதை

26) சாரக சம்ஹிதை — சாரகன் என்ற புகழ் பெற்ற ஆயுள்வேதவல்லுநன் எழுதிய மருத்துவ நூல். சாரகன் கி. பி. முதல் நூற்ருண்டில் வாழ்ந்தவன். அவனுடைய நூல் பிற்கால மருத்துவ நூல்களுக்கு மூல நூல் ஆகும்.

27) The philosophical. Background of Ayur Veda - Dakshin Narayan Sastri.

28) The above book. On inference and Lokayatha

29) நீலகேசி பூதவாதச் சருக்கம். செய்யுள் எண்கள் மூலச்செய்யுள் வரிசையைக் குறிக்கும்.

30) கடவுள் உண்டு என்று கூறும் தத்துவ நூலோர் அனைவருமே பாண்டம் குயவன் உதாரணத்தைத்தான் கூறுகிருர்கள். கடவுளை ஏற்றுக் கொள்ளாத நீலகேசிகூட கடவுளுக்குப் பதில் கர்மத்தை நிமித்த காரணம் என்று லோகாயதனை ஒப்புக்கொள்ளச் சொல்கிருள்.

31) உலகின் பௌதிக அடிப்படையை ஜைனர்கள் புத்கலம் என்று கூறுவார்கள். ஜீவன் அதனின் வேருனது. அதனைப் புத்கலம் தோற்றுவிப்பதில்லை என்பது ஜைனர் கொள்கை.

32) சீவகசிந்தாமணி—முக்தி இலம்பகம்

33) I. P. Pavlov - Brain and Higher nerves activity
I. P. Pavlov—உடலும் உள்ளமும். தமிழில்-நா. வானமாமலை

34) I. P. Pavlov–Article on Physiology of the brain.

32) Maurice Conforth - Theory of knowledge (Also any book on Dialectical materialism. Read chapter on Cognition)

36) The story of the Crucible

37) The Atom–Thomson

37 a) The Philosophical problems, of elementary particles - U. S. S. R. Academy of Sciences

38) The heavy molecules Progress Publishers-Moscow

39) Charles Darwin — Origin of the species. Descent of Man.

40) J. B. S. Haldane. What is life–தமிழில் நா. வானமாமலை. சக்தி பழைய இதழ் ஒன்றில் வெளிவந்துள்ளது.

41) Engels — Dialectics of Nature.

42) சாக்தேயம்— சைவசித்தாந்தத்தின் அகச் சமயங்களுள் ஒன்று. ஆனுல் வாமாச்சாரத்தை அவர்கள் எதிர்க்கிருர்கள்.

42) Progress publishers-The materialist view of reality. The crisis in physics-V. I. Lenin

44) I. P. Pavlov–Article on Sleep. Articles and speeches of Pavlov. Foreign Languages Publishing House Moscow தமிழில் உடலும் உள்ளமும்-உறக்கம் பற்றிய கட்டுரை (நா. வானமாமலை)

45) Fridland-Paths of Science-Painless Childbirth தமிழில்—உடலியல் மருத்துவ இயல் வரலாறு — (நா. வா.) வலியற்ற பிரசவம் பற்றிய பகுதிகள்

46) F. Engels–Dielectics of Nature-Biology

47) I. P. Pavlov–Article-physiology of the brain

48) J. B. S. Haldane–Teachings on the brain.

49) J. G. Frazer, Golden bough Chapter on Magic

50) J. G. Frazer Golden bough Fertility rites

51) Debi Prasad Chattopadyaya - Lokayata Sections on Vedic rituals

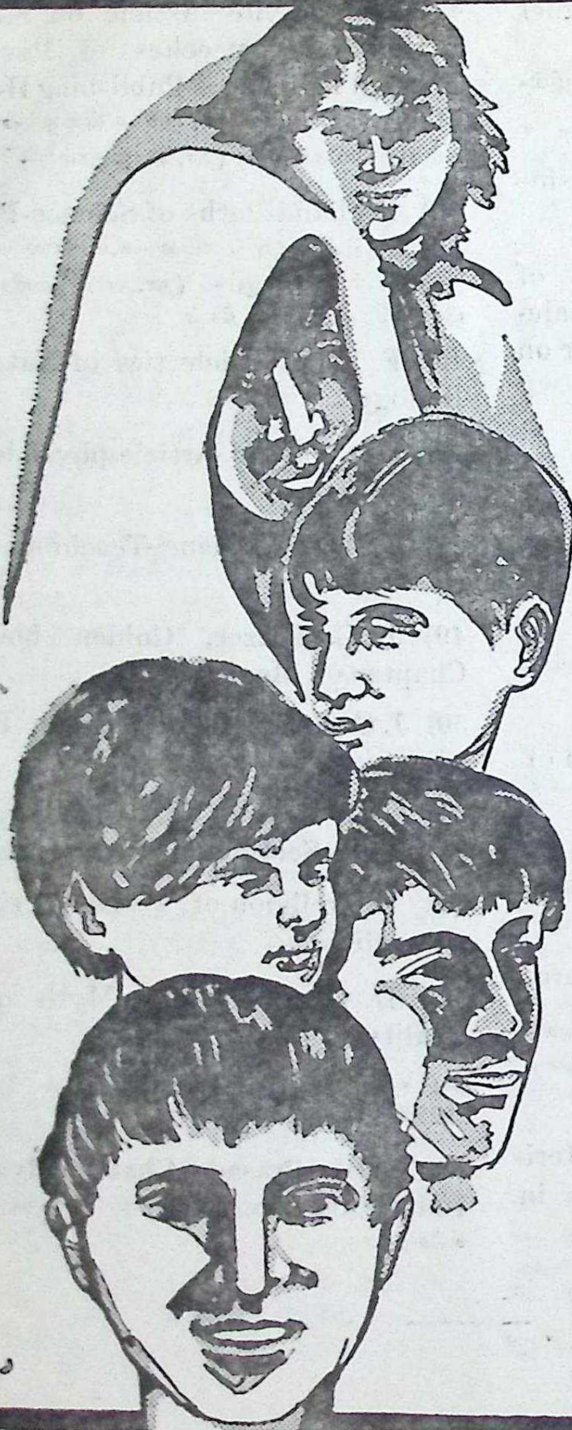
52) The religion of a tribe Primitive religion

53) D. D. Kosambi—Myth and Reality

54) சந்தானுச்சாரியார் வரலாறு-கா, சு. பிள்ளை 1925 சைவ சித்தாந்தக் கழகம்

55) Debi Prasad Chattopadyaya-Indian Atheism மனிஷ கிரந்தாலயா கல்கத்தா

———



குழந்தைகள் அதிகமாக இருந்தால் பின்னர் குடும்ப வருமானம் கூடுமா ?

ஒவ்வொரு குழந்தையும் உழைக்கும் கரங்களுடனன்றோ பிறக்கிறது என்று கூறுவோர் உண்டு. ஆம். உண்மைதான். ஆனால் பிறந்தவுடனேயே உழைக்க ஆரம்பித்துவிடமுடிகிறதா? அல்லது ஓய்ந்துவிட்ட முதிய பருவத்தில்தான் வேலை செய்ய முடிகிறதா ? மாறாக, பிறந்த நாள் முதல் வாழ்வின் இறுதி வரை மனிதனுக்கு உணவு, உடை எல்லாம் தேவைப்படுகிறது.

நவீன முறைகள் மூலம் இப்போது உங்களால் அதிகமாக உற்பத்தி செய்யமுடியும். நிச்சயம்தான். ஆனால் அதற்கு நல்ல திறமையும் கல்வியறிவும் வேண்டும்.

பொதுவாக, படித்தவர்கள்தான் வாழ்க்கையில் சிறப்புற்று விளங்குகிறார்கள்.

அதிக குழந்தைகள் இருந்தால் அவர்களை நன்றாகப் படிக்க வைக்க முடியுமா ? அவர்களுக்கு நல்ல உணவளிப்பதுகூட கஷ்டமாக இருக்குமல்லவா !

பலவீனமான, படிப்பும் இல்லாத பல குழந்தைகளைவிட, நன்கு படித்த, திடகாத்திரமான ஓரிரு குழந்தைகள் கூடுதலாகச் சம்பாதிக்கமுடியும்.

davp 72/382

அறுவகைச் சமயம்

ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர்

[தமிழ்நாட்டில் 'அறுவகைச் சமயம்' என்ற வழக்காறு மணிமேகலை காலம் முதல் காணப்படுகிறது. சமயம் என்பதும் தத்துவம் என்பதும் ஒன்றெனவே நமது முன்னோர்கள் கருதியதாகத் தோன்றுகிறது. ஏனெனில் உலகாயதம், வைசேடிகம், சாங்கியம் முதலிய ஆறுதரிசனங்களையும், சைவம், பிரம்மம் விஷ்ணுபாதம் முதலிய சமயங்களையும் சாத்தனுர் சமயம் என்றே குறிப்பிட்டார். ஆழ்வார்களும், நாயன்மார்களும் அப்போதே சமயம் ஆறு என்றே கருதினர். இராமானுஜரும், அருள்நந்தித் தம்பிரானும் அறுவகைச் சமயம் என்றே தம்நூல்களில் குறித்துள்ளனர். ஆயினும் அவர்கள் பெயர் குறிப்பிடும் சமயங்கள் எவை யென்று கண்டால், அவை 14 ஆகவும் 21 ஆகவும் இன்னும் வெவ்வேறு தொகையிலும் இருக்கக் காண்கிறோம். சிவஞானசித்தியாரில் பரபக்கம் கூறப்பட்டுள்ள சமயங்கள் 14. அதோடு சங்கற்ப நிராகரணம் கூறும் அகச் சமயங்கள் 7ஐயும் சேர்த்தால் 21 சமயங்களா கின்றன. சமயங்கள் ஆறு என்று ஆசிரியர்கள் கூறும்பொழுது ஒரே ஆறு சமயங்களைக் குறித்தார்கள் என்று கருத இடமில்லை. எனவே ஒவ்வொரு காலத்தும் இவ்வாறு ஆறெனக் கருதப்பட்ட சமயங்கள் எவை என்பதை அவ்வக்காலத்துச் சான்றுகள் கொண்டு ஆராய்ந்து, இது ஒரு மரபுக்குறியீட்டு வழக்கே என்று ஆசிரியர் நிறுவியுள்ளார், இதுபோன்ற வழக்கு கள் வேறு துறைகளிலும் இருந்துள்ளன. உதாரணமாக வணிகக்குழுக்களில் உள்ள உறுப்பினர்பற்றி நானுதேசி ஐஞ்ஞூற்றுவர், 'மணிநகரம் நூற்றுவர்' போன்ற உபசார வழக்குகள்கல்வெட்டுக்களில் காணப்படுகின்றன. இதனை மிகவிரிவாக, வரலாற்றுப்போக்கில் பல சமயவாசிரியர்களும் குறிப்பிடும் மேற்கோள்களை ஆராய்ந்து ஆசிரியர் முடிவுகளுக்கு வந்துள்ளார்.
-நா. வா.]

I

சுமார் கி. பி. 6-வது நூற்றாண்டுக்குப்பின் தோன்றிய தமிழ் இலக்கியத்திலும், சைவத் திருமுறைகளிலும், வைணவ நாலாயிரத் திவ்யப் பிரபந்தங்களிலும், பிற நூல்களிலும் அறு வகைச் சமயம் அல்லது ஆறு சமயம் என்ற சொற்றொடர் பல இடங்களில் காணப் பெறுகி றது. நூலாசிரியர்கள் எந்தெந்த சமயங்களை இச்சொற்றொடரால் குறிப்பிட்டிருக்கிறார்கள் என்பது தெளிவாயில்லை. பின்தோன்றிய உரை யாசிரியர்களோ, சமயப் புலவர்களோ, இதற்கு முறையான விளக்கம் கொடுத்திருப்பதாகவும் தெரியவில்லை. இந்தத் தொடர் ஒவ்வொரு காலத்திலிருந்த புலவர்களால் என்ன பொரு ளில் கையாளப் பெற்றிருக்கிறது அல்லது கையாளப் பெற்றிருக்கலாம் என்பதைச் சுருக்க மாக, ஆனல் போதிய சான்றுகளுடன், ஆராய் வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம். அது இலக் கிய ஆராய்ச்சித் துறையைச் சேர்ந்திருப்பினும் பொருள் சமயமாதலால் அதைப் பற்றிய விஷ யங்கள் நடுவுநிலைமையிலிருந்து வரலாற்றுக் கண்ணோட்டத்துடன் அணுகப்பெறும்.

அதற்கு முன்னர் இரண்டு விஷயங்களை முன்னுரையாகக் குறிப்பிட வேண்டும். சமயம் அல்லது மதம் என்ற சொல் சங்ககால நூல்கள் என்று பொதுவாகக் கருதப்பெறும் எட்டுத் தொகையிலாவது, பத்துப்பாட்டிலாவது அவற் றிற்கு ஒத்த அல்லது சிறிது அதிகமான பழமை வாய்ந்த தனிப்பெரும் இலக்கணமாகிய தொல் காப்பியத்திலாவது,இலக்கியச்சிகரமாகிய திருக் குறளிலாவது காணப்பெறவில்லை. இது சற்று விந்தையாகவே இருக்கிறது. ஏனெனில் தமிழ் நாட்டில் மக்களின் கொற்றவை, நடுகல், வேலன் வெறியாட்டம் போன்ற வழிபாடுகளுக்

கிடையே, சைவம், வைணவம், சமணம், பௌத்தம் ஆகிய சமயங்கள் கிறிந்து சகத்திற்கு ஒன்றிரண்டு நூற்றுண்டுகளுக்கு முன்பே பரவியிருந்தன. சமண பௌத்தப் பள்ளிகளில் வழிபாடு நடைபெற்றதும், வைதிக சமயத்தைச் சார்ந்த முக்கண்ணன், முருகன், திருமால், இராமன், கிருஷ்ணன், பலராமன், இந்திரன், வருணன் ஆகிய தெய்வங்களுக்குக் கோவில்கள் இருந்ததும் பூசைகள் நிகழ்ந்ததும் சங்க காலப் பாடல்களிலிருந்து தெரிய முடிகிறது. அத்துடன் சில தெய்வங்களைப் பற்றிய புராணக் கதைகளும், அத்தெய்வங்களின் அருளும் வலிமையும் குறிப்புகளாகவும் உவமைப் பொருளாகவும் வரையப் பெற்றிருக்கின்றன. உதாரணமாக உவமைக்காக எடுத்தாளப்பெற்ற இந்தப் பகுதிகள் கவனிக்கத்தக்கன.

> ''ஓங்கு மலைப் பெருவில் பாம்பு ஞாண்கொளீஇ
> ஒரு கணை கொண்டுமூ எயில் உடற்றி,
> பெருவிறல் அமரர்க்கு வென்றி தந்த
> கறை மிடற்று அண்ணல் காமர் சென்னிப்
> பிறை நுதல் விளங்கும் ஒரு கண் போல''
>
> -புறம் 55.

> ''ஏற்று வலன் உயரிய எரி மருள் அவிர் சடை
> மாற்றருங் கணிச்சி, மணி மிடற்றேனும்;
> கடல் வளர் புரி வளை புரையும் மேனி,
> அடல் வெந் நாஞ்சில், பனைக் கொடியோனும்;
> மண்ணுறு திருமணி புரையும் மேனி
> விண் உயர் புட்கொடி, விறல் வெய்யோனும்
> மணி மயில் உயரிய மாறு வென்றி,
> பிணி முக ஊர்தி, ஒன் செய்யோனும்-என
> ஞாலம் காக்கும் காலமுன் பின்;
> தோலா நல் இசை நால்வருள்ளும்
> கூற்று ஒத்தியே, இகழுநர் அடுநனை
> முருகு ஒத்தியே, முன்னியது முடித்தலின்''
>
> -புறம் 56

முதற் பாட்டில் சிவபெருமானைக் குறிப்பிட்ட மருதன் இளநாகனும் அடுத்த பாட்டில் சிவபெருமானையும், பலராமனையும், திருமாலையும், முருகனையும் உவமைக்குக் கையாண்ட நக்கீரரும் சைவ வைணவ சமயங்களைப் பற்றியும் அவை போற்றும் தெய்வங்களின் பெருமையைப்பற்றியும் தெரிந்திருந்தார்கள் என்று சொல்லவும் வேண்டுமா?

இரண்டாவதாக இந்த சமயங்களின் வியாபகமும் வலிமையும் பெருகிக்கொண்டே வந்த போதிலும், தெய்வங்களைப் பற்றிய தோத்திரப் பாடல்கள் அருகியே காணப்பெறுகின்றன. திருமுருகாற்றுப்படையும், பரிபாடலில் உள்ள செவ்வேள், திருமால் ஆகியோரைப் பற்றியுள்ள 14 பாடல்களும்தான் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல்கள். தொகை நூல்களின் முகப்பிலுள்ள கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல்கள் பின்னர் எழுதப்பெற்று அவற்றை இறுதியாகத் தொகுத்தோரால் இணைக்கப்பட்டவைபோல் தோன்றுகிறது. திருமுருகாற்றுப்படை பத்துப்பாட்டிலும், செவ்வேள் திருமால் பாடல்கள் பரிபாடலிலும் சேர்க்கப்பட்டிருந்த போதிலும், இவை சங்க காலத்திற்குப் பிந்தியவை என்ற கருத்தும் பல அறிஞர்கள் கொண்டிருக்கிறுர்கள். அவ்வாறே கொண்டாலும் அவற்றிலும்கூட சமயம் என்ற சொல் இல்லை. முருகனைப்பற்றி எழுந்த பழமையான நீண்ட முதல் தனிப்பாட்டு திருமுருகாற்றுப்படை. ஆற்றுப்படை இலக்கணத்தைத் தழுவி அதன் அமைப்பும் பொருளும் இருப்பினும், அதில் முருகனின் பிறப்பு, அருள், சாதனை முதலியவையும் அப்பெருமான் வீற்றிருக்கும் ஆலயங்களும் நிலப்பகுதிகளும் பாடப்பெற்றிருக்கும் முறையில் சமயப் பண்பும் அறிவும் பொதிந்துள்ளன. அதன் இறுதிப் பகுதியில் தோத்திரப் பாடலின் இயல்புதான் விளங்குகிறது. உதாரணமாக முருகனை விளித்த இந்த வரிகளைப் பார்க்கலாம்.

> ''அறுவர் பயந்த ஆறு அமர் செல்வ!
> ஆல்கெழு கடவுட் புதல்வ! மால்வரை
> மலைமகள் மகனே! மாற்றோர் கூற்றே!
> வெற்றிவேல் போர்க் கொற்றவை சிறுவ!
> இழையணி சிறப்பின் பழையோள் குழவி!
> வானோர் வணங்குவில் தானைத் தலைவ
> மாலை மார்ப! நூல் அறி புலவ!''
>
> திருமுருகாற்றுப்படை 255-261

இவ்வளவு புகழ்ந்து தோத்திரம் செய்து கேட்பது வீடுபேறு. அது அருளவும் படுகிறது. பரிபாடலில் உள்ள செவ்வேள் திருமால் பாடல்களும் இதே போல்தான் இருக்கின்றன. அவை பொருள் இலக்கண நுட்பங்களும், கவிதைச் சுவையும் நிரம்பியவை. புலவர்களின் வேண்டு

கோள் தோத்திரமாகவே அமைந்திருக்கிறது. இதற்கு அடியிற்கண்டபகுதிகள் உதாரணங்கள்.

காமரு சுற்றமொடு ஒருங்குநின் அடியுறை
யாம் இயைந்து ஒன்றுபு வைகலும் பொலிக! என
ஓமுறு நெஞ்சத் தேம் பரவுதும்
வாய்மொழிப் புலவநின் தாழ்-நிழல் தொழுதே''
- திருமால் பரிபாடல்-1.

''.......................யா அம் இரப்பவை
பொருளும் பொன்னும் போகமும் அல்ல; நின்பால்
அருளும், அன்பும், அறனும் மூன்றும்
உருள் இணர்க் கடம்பின் ஒலிதாராயே''

இவை சங்ககாலச் செய்யுள்களின் நடையிலேயே எழுதப் பெற்றிருப்பினும், நாயன்மார்கள், ஆழ்வார்கள், ஆகியோரின் உருக்கமும், எளிமையும், இனிமையும் வாய்ந்த அற்புதமான பாசுரங்களின் முன்னோடிகளே. இவற்றில் சமயம், மதம் என்ற சொற்களோ, அறுவகைச் சமயம் என்ற சொற்றொடரோ தென்படவில்லை என்பது கவனிக்கத்தக்கது.

II

சமயம் என்ற சொல்லும் அறுவகைச் சமயம் என்ற சொற்றொடரும் முதன் முதலாக, தமிழ்க் காவியங்களில் மணிமேகலையிலும், சற்றுப் பின்னர் பெருங்கதையிலும் சமய நூல்களில் திருமூலரின் திருமந்திரத்திலும் சற்றுப் பின்னர் அப்பரின் பாடல்களிலும் காணப்பெறுகின்றன. இவைகளுக்குப் பின் பல நூல்களில் தென்படுகின்றன. முதன் முதலாக என்று சொல்லும்போது காலக் கணக்கும் அதிலடங்கி-யிருக்கிறது. அதைப் பற்றிக் கருத்து வேறுபாடு நிலவுவது இயல்பாயினும் சில வார்த்தைகள் கூறவேண்டும். மணிமேகலையும் சிலப்பதிகாரமும் சமகாலத்து நூல்கள் என்றும், கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் தோன்றியவை என்றும் நிலவி வந்த கருத்து இப்போது பெரும்பாலான தமிழ் அறிஞர்களால் கைவிடப் பட்டிருக்கிறது. மணிமேகலை, கி. பி. ஆறும் நூற்றாண்டில் எழுதப்பட்டிருக்கலாம் என்றும், பெருங்கதை கி. பி. எட்டாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தது என்றும் பல புலவர்கள் கொண்ட கருத்து இங்கு ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டிருக்கிறது. திருமூலர், சைவ சமய முதல் மூவருக்கும் முந்தியவர்; ஏறக்குறைய கி. பி. 6-ம்நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர் என்று கருதலாம். பிற்கால வழக்கில் எழுந்த சொற்கள் திருமந்திரத்தின் சில பாடல்களில் இருப்பதால் அதன் காலத்தைப் பின்னுக் கொண்டு வருவது சரியல்ல. ஏனென்றால் இந்த நூலில் செருகல் பாடல்கள் சில சேர்ந்திருப்பது ஒப்புக்கொள்ளப்பட்ட விஷயம். பேராசிரியர் வையாபுரிப் பிள்ளை தமது 'தமிழ் இலக்கிய சரித்திரம்' என்ற ஆங்கில நூலின் அடிக்குறிப்பு (108)ஒன்றில் திருமூலர் அடியிற்கண்ட பாட்டில் தேவாரம் பாடிய மூவரைக் குறிப்பதாகத் 'தோன்றுகிறது', என்று எழுதியிருக்கிறார்.

''மொழிந்தது மூவர்க்கும் நால்வருக்கும் ஈசன்
ஒழிந்த பெருமை இறப்பும் பிறப்புஞ்
செஞ்சுடர் மூன்றொளியாகிய தேவன்
கழிந்த பெருமையைக் காட்டகிலானே''. - 81

முதல் வரியில் 'மூவர்க்கும்' என்பதற்குப் பதிலாக 'மூலர்க்கும்' என்ற பாடபேதம் இருக்கிறது. திருமூலர் இவ்வாறு தம்மைக் குறிப்பிட்டிருப்பது அக்காலத்து சமய குரவர்கள் சிலர் தங்கள் பாடல்களில் கையாண்ட முறையைத் தழுவியே அமைந்திருக்கிறது. 'மூவர்க்கும்' என்று வைத்துக்கொண்டால் வேறு பொருளும் கொள்ள இடமிருக்கிறது. திருமூலர் பரவிய பரம்பொருள் பரமசிவம் அல்லது சதாசிவம். ஆகையால் 'மூவர்க்கும்' என்பது மும்மூர்த்திகளைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம். 'நால்வர்க்கும்' என்பது பரமசிவன் கல்லால் நிழலில் தட்சிணாமூர்த்தியாய் உபதேசித்த சனகர், சனந்தனர், சனாதனர், சனத்குமாரர் என்பவர்களுக்குப்பொருந்தும். மேலே கூறப்பெற்ற பாட்டு தேவார ஆசிரியர்கள் மூவரைக் குறிப்பதாகத் தெரியவில்லை. பேராசிரியர் வையாபுரிப் பிள்ளையே இதை உறுதியாகக் கூறாமல் 'தோன்றுகிறது' என்று தமது ஐயத்தைத் தெரிவித்துவிட்டு 'எது எப்படியிருந்தபோதிலும் திருமந்திரத்தில் இடைச் செருகல் பாட்டுக்கள் புகுந்து விட்டன' என்று முடிக்கிறார். முன்னர் கூறியதுபோல் இது முற்றிலும் உண்மை. அத்துடன் டி. வி. சதாசிவ பண்டாரத்தார் சுட்டிக்காட்டியிருப்பதுபோல 'இந்நூலில் உள்ள பல பாடல்கள் பொருள் விளங்காத நிலையிலே

தான் உள்ளன. (தமிழ் இலக்கிய வரலாறு. கி. பி. 250 முதல் 600 — பக் 82) என்ற உண்மையையும் நாம் மறந்துவிடக் கூடாது. திருமந்திரத்தில் இப்போது மூவாயிரத்திற்கும் அதிகமான பாடல்கள் காணப் பெறுவதைக் குறிப்பிட்டு, பண்டாரத்தார் "பிற்காலத்தில் தோன்றிய சைவ சித்தாந்தப் புலவர்களுள் ஒருவராதல் சிலராதல் தம் கருத்துக்களைச் செய்யுட்களில் அமைத்து அப்பாடல்களை திரு-மந்திர நூலில் இடையிடையே சேர்த்திருத்தல் வேண்டும் என்பது தெள்ளிதிற் புலனுதல் காண்க" (81)என்றெழுதியிருப்பதும் கவனிக்கத் தக்கது. அப்பர் கி.பி. 7-ம் நூற்றுண்டில் வாழ்ந்தவர் என்பது வரலாற்று ஆசிரியர்களின் தெளிந்த முடிபு.

மணிமேகலையின் சமயக்கணக்கர் தம்திறம் கேட்ட காதை என்ற பகுதியில் சமயம், மதம் என்ற சொற்கள் கையாளப் பெற்றிருக்கின்றன. காவியத்தின் தலைவி மணிமேகலை. வஞ்சிமா நகரில் சமயவாதிகளிடம் அவரவர்கள் சமயத்தின் கொள்கைகளை விளக்கக் கேட்டுத் தெரிந்து கொண்டாள் என்பது கதை. அவள் வைதிக மார்க்கத்து அளவை வாதி, சைவ வாதி, பிரம்ம வாதி, வைணவ வாதி, வேத வாதி, ஆசீவக வாதி, நிகண்ட வாதி, சாங்கிய வாதி, வைசேடிக வாதி, பூதவாதி ஆகிய பதின்மரைக் கண்டு "நவையறு நன்பொருள் உரைமினே" என்று கூறி அவர்களுடைய அறிவுரைகளைக் கேட்டுத் தேர்ந்தாள். இவர்களைத்தான் 'சமயக் கணக்கர்' என்கிருர் ஆசிரியர். இங்கே 'சமயம்' என்ற சொல்லுக்கு மூன்று பொருள்கள் இருக்கின்றன. ஆத்திகம் அல்லது கடவுள் இப்பிர-பஞ்சத்தைத் தோற்றுவித்து இயக்குகிருர் என்ற தத்துவத்தினடிப்படையில் எழுந்து வழிபாட்டு முறைகளை வகுத்து சமுதாய வாழ்வை ஒழுங்கு படுத்தும் மதங்களையும் ஞான தத்துவக் கோட்-பாடுகளாகிய தரிசனங்களையும், இவ்விரண்டையும் மறுக்கும் நாத்திகம் அல்லது லோகாயதத்-தையும் இச்சொல் குறிக்கும். கடவுள் தத்துவத்தின் அடிப்படையில்லாத பௌத்த சமணங்களும் சமயங்கள்தான். இச்சமயங்களின் பெயர்களும் மணமேகலைக்கு முன்னுள்ள சங்க நூல்களில் காணப்பெறுகின்றன.

மணிமேகலையின் இந்தப்பகுதியில் கருத்துக் குழப்பம் தென்படுகிறது. வேத காலத்திற்கு சற்று பின்னரும் புராண இதிகாச காலத்திற்கு முன்பும் தோன்றின வைதிக தரிசனங்களில் முக்கியமானவை ஆறுதான். அவை கௌதமரின் நியாயமும், கணுதரின் வைசேஷிகமும், கபிலரின் சாங்கியமும்,பதஞ்சலியின் யோகமும் ஜைய்மினியின் பூர்வ மீமாம்சையும், பாதராயணரின் உத்திர மீமாம்சை அல்லது வேதாந்தமும் ஆகும். பத்துவகை அளவைகளையும், என்வகை போலி அளவைகளையும் (பிரமாணுபாசங்கள்) வரைந்துவிட்டு மேலே ஆசிரியர் கூறியிருப்பதாவது:—

> "பாங்குறும் லோகாயதமே. பௌத்தம்
> சாங்கியம், நையாயிகம் வைசேடிகம்
> மீமாம்சம் ஆம் சமய ஆசிரியர்"
> -மணிமேகலை 27 (78-80)

கூலவாணிகன் சாத்தனுர் இங்கே ஆறு என்ற எண்ணைக் குறிப்பிடாவிட்டாலும் அறுவகை சமயங்களைப் பகர்வதே அவருடைய கருத்து என்று தெரிகிறது. நூலைச் செவ்வனே பதிப்பித்து உரைக் குறிப்புகள் எழுதியிருக்கும் டாக்டர் உ. வே. சாமிநாதய்யர் இதைச் சுட்டிக் காட்டுகிருர். லோகாயதம் மிகப் பழமையான காலம் முதல் இன்றுவரை நிலைத்திருந்த போதிலும், மணிமேகலை, சிவஞான சித்தியாரின் பரபக்கம், மாதவரின் வடமொழியிலுள்ள சர்வ தரிசன சங்கிரகம் போன்ற பிற்கால நூல்களால் குறிப்பிடப்பெற்று மறுக்கப்பட்டவைகளில் முதலாவதாக வைக்சப்பட்டிருந்த போதிலும் அதை ஒரு சமயமாகவோ, தரிசனமாகவோ நமது முன்னோர்கள் கருதியது நூல் வழக்கே. அதைப் பின்பற்றியவர்கள் ஆங்காங்கே தனி நபர்களாய் இருந்திருக்கிருர்களேயொழிய அந்தத் தத்துவத்திற்கென்று தனி கோஷ்டிகள் இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. அதற்குப் பிரமாண நூலாகக் கருதப்பெறும் பிருகஸ்பதியின் சூத்திரங்கள் அழிந்துவிட்டன; அதை மறுக்கும் நூல்களிலிருந்துதான் தத்துவத்தின் தன்மை இன்னதென்று நம்மால் ஊகிக்க முடிகிறது. மேலே கூறப்பெற்றிருப்பதில் பௌத்தம் ஒன்றுதான் சமயம். அதன் பெருமையைப்பாடவே சாத்தனுர் நூலை எழுதியிருக்கிருர். நூலுக்குப் பழைய

பெயர் 'மணிமேகலையின் துறவு' என்பதுதான். பௌத்த மதம் முக்கியமாகக் கருதிய துறவு நிலையின் மாண்பும், அவசியமும் அதில் பேசப் பட்டிருக்கின்றன. மீதியுள்ள நான்கும் பழமை யான தரிசனங்கள். ஆறில் யோகமும், வேதாந் தமும் ஒழிந்தவை; யோகம் சாங்கியத்திலும், வேதாந்தம் மீமாம்சையிலும் அடங்கும் என்று கருதினர்போலும்.

ஆசிரியர் இக்காதையை "ஐவகைச் சமய மும் அறிந்தனன் ஆங்கு என்" என்று முடிக்கி றார். இதற்கு உரையாசிரியர் முரண்பாட்டை விளக்கும் முறையில் வேறொரு கருத்தைத் தெரி விக்கிறார். அவர் கூறியிருப்பதாவது:—

"இக்காதையில் கூறியவை பத்து மதங் களாக இருப்பது இங்கு 'ஐவகைச் சமயம்' என்றது இழுக்கன்றோவெனின், அளவை வாத முதலிய ஐந்தும் ஒரு வகையிலும், ஆசீவக வாதம், நிகண்ட வாதம் என்னும் இரண்டும் ஒருவகையிலும் அடங்கும் என்பர். ஆதலின் அன்றென்று." இத்தொடருக்கு மேலே கூறப் பெற்ற ஆறு சமயங்களில் மணிமேகலை ஈடுபட் டிருந்த பௌத்தம் தவிர மீதியுள்ள ஐந்து என்று ஒரு சாரரால் கூறப்படுகிறது. இது எவ்வாறாக இருந்த போதிலும் 'அறுவகைச் சமயம்' என்ற பெருவழக்கு மணிமேகலை காலத்தில் தோன்ற வில்லையோ என்ற ஐயம் எழுகிறது. பின்னர் தோன்றிய சமண நூலான பெருங்கதையிலும்

"ஐம் பெருஞ்சமயமு மறந்தோற்றன வென
வேந்த வனுதலிய வேதாசிரியருந்
நாந்தம் மருங்கிற் றுழுங் காட்சிச்
சாங்கிய சமயம் தாங்கிய பின்னர்"
-36 (249-252)

என்ற வரிகள் வருகின்றன. ஆனால் இந்தப் பகுதிக்குச் சற்று முன்பு

"................சாறயர் முனிவனை
யாங் கெதிர்ப்பட்டாங்கவருெடும் போகி
யத் தவப்பட்டாங் கறுவகைச் சமய முங்
கட்டுரை நுனித்த காட்சியேனுகி"
-36 (231-234)

என்று வரையப்பெற்றிருக்கிறது. இதில் வரும் 'அறுவகைச் சமயம்' என்பதற்கு பதிப்பாசிரியர் "சைவம், பிரமம், வைணவம், வேதம், ஆசீ வகம், பௌத்தம்" என்று பொருள் கூறியிருக் கிறார். மேலே மணிமேகலையில் கண்ட சமயக் கணக்கர்களிலுள்ள வேதவாதி, பிரமவாதி என் பதைப் பின்பற்றி இவ்வாறு பொருள் கூறப் பெற்றதுபோலும். சைவம், வைணவம் ஆகிய வற்றிற்கு வேதம் அடிப்படை என்பது வெளிப் படை. இவ்விரண்டு சமயங்களும் பரம்பொரு ளாகக்கொண்டாடும் சிவனும் விஷ்ணுவும் முழு முதற் கடவுளாகக் கருதப்பெறாத காலத்திலோ, அல்லது அதற்குப் பின்பு அந்தத் தத்துவத்தில் தீவிரமாக ஈடுபடாமல், வேதங்களை மாத்திரம் ஓதிக்கொண்டு அவைகள் வற்புறுத்தும் வேள்வி களை ஆற்றிக்கொண்டு கடவுள் பிடிப்பு இல்லா மல் வாழ்க்கையை நடத்தும் மீமாம்சகர்களை வேதவாதி என்ற தொடர் ஒருகால் குறிக்கலாம். ஆனால் 'பிரமவாதி' என்பது உத்தர மீமாம்சம் அல்லது அத்வைத வேதந்தத்தையே பின்பற்று பவரைக் குறிக்கும் என்று கருத முடியாது. ஏனென்றால் மணிமேகலையில் சாத்தனார் கூறி யிருப்பது எல்லாம் இவ்வளவுதான்.

"'பேர் உலகு எல்லாம்' பிரம்மவாதி 'ஓர்
தேவன் இட்ட முட்டை' என்றனன்"
- 27 (96-97)

ஒருகால் 'பிரம்மவாதி' என்பதால் மும்மூர்த்தி களில் ஒருவராகிய பிரம்மாவை வழிபடுபவர் என்றுகூடக் கருதலாம். அக்காலத்தில் பிரம்மா விற்கு கோவிலும் வழிபாடும் சிற்சில இடங்களில் இருந்திருக்கின்றன. அல்லது அத்துவித வேதாந்தம் முழு உருவம் பெறுவதற்கு முன்பு பிரமம் ஒன்றுதான் இப்பிரபஞ்சம் முழுவதிலு முள்ள அடிப்படையான உண்மை என்ற தத்துவத்தைக் கொண்டவர்களைக் குறிக்கலாம். இதில்காணப்பெறுவது ஒரு உபநிடதக் கருத்துத் தான். ஆனால் தலையும் வாலும் இல்லாமல் இருக்கிறது. சாத்தனார் 289 வரிகளடங்கிய காதையில் சைவ வாதி, வைணவ வாதி, பிரம வாதி, வேதவாதி என்ற நான்கு சமயக்கணக்கர் களைப் பற்றி மொத்தம் 21 வரிகளிலேயே, மிகச் சுருக்கமாக வரைந்திருப்பது பௌத்த சமயப் பற்றையும் வைதிக சமய வெறுப்பையும் காட்டிய போதிலும் அவருடைய கலையுணர்ச்சிக் கும் நூலாசிரியப் பண்புக்கும் ஒரு இழுக்குதான்.

III

சமய நூல்களில், முன்னர்க் கூறியது போல், சமயம் அறுவகைச் சமயம் அல்லது ஆறுசமயம் ஆகியவை திருமூலரின் திருமந்திரத்தில்தான் முதலாவதாகப் பேசப்பட்டிருக்கின்றன. திருமந்திரத்திலுள்ள சில பாடல்களும், பாடற்பகுதிகளும் வருமாறு:

"தத்தம் சமயத்தகுதி நில்லாதாரை
அத்தன் சிவம் சொன்ன ஆகம நூல்நெறி
எத்தண்டமும் செயும் அம்மையில் இம்மைக்கே
மெய்த்தண்டம் செய்வது அவ்வேந்தன் கடனே"
-மாவை விசுவநாத பிள்ளை பதிப்பு 247

"சக்தியை வேண்டி சமயத்தோர் கள்ளுண்பர்"
ஷெ - 332

"ஆயத்துள் நின்ற அறுசமயங்களும்
காயத்துள் நின்ற கடவுளைக் காண்கிலர்"
- 1530

"ஆறு சமயமும் கண்டவர் கண்டிலர்
ஆறு சமயப் பொருளும் அவனலன்"
- 1533

"...................... அறு சமயங்கள்
தவம் வந்த ஈந்திநாள் சார்ந்துய்ய நீரே"
- 1534

"அண்ணலை நாடிய ஆறு சமயமும்
விண்ணவராக மிகவும் விரும்பியே
முன்னின்றழிய முயன்றிலராதலால்
மண்ணின் றொழியும் வகையறி யார்களே"
- 1535

"நூறு சமயம் உளவா நுவலுங்கால்
ஆறு சமயமவ்வாறுட் படுவன
கூறு சமயங்கள் கொண்ட நெறி நில்லா
வீறு பர நெறியில்லா நெறியன்றே"
-1537

முதல் பாட்டில் இரண்டு கருத்துக்கள் அடங்கியிருக்கின்றன. ஒவ்வொருவரும், தங்கள் தங்கள் சமயத்தையே பின்பற்ற வேண்டும் என்பதும், அவ்வாறு செய்வது பெயரளவில் இல்லாமல், தத்தம் சமயக் கொள்கைகளை அறிந்து, தகுதிபெற்று வாழ்க்கையை செயல் முறையில் அமைத்துக் கொள்ள வேண்டும் என்பதும் தெளிவாகக் கூறப்பெற்றிருக்கின்றன. மீறியவர்களுக்குத் தெய்வத் தண்டனை கிடைக்கும் என்ற எச்சரிக்கையும் காணப்பெறுகிறது. இதிலிருந்து திருமூலர் காலத்தில் மக்கள் ஒரு சமயத்திலிருந்து மற்றொரு சமயத்திற்கு அரசர்களுடைய ஆணையாலோ, பிற காரணங்களாலோ, மாறும் வழக்கம் தொடங்கியிருந்தது என்று ஊகிக்கலாம். அக்காலத்தில் முன்னர் நிலவியிருந்த சைவம், வைணவம், பௌத்தம், சமணம் ஆகிய சமயங்களுடன் சாக்தமும் பரவியிருந்தது என்பதும் புலனாகிறது. மிகப் பழமையான கொற்றவை வழிபாடுதான் சாக்தமாக பரிணமித்திருக்கிறது என்பதும், அத்தெய்வமே உமை, பார்வதி என்று சிவபெருமானின் தேவியாகக் கருதப் பெற்று சைவத்துடன் கலந்து விட்டது என்பதும், திருமுருகாற்றுப்படையில் நக்கீரர் முருகனைக் குறிப்பிடும்போது

"மலைமகள் மகனே! மாற்றோர் கூற்றே
வெற்றிவேல் போர்க் கொற்றவைச் சிறுவ"

என்று எழுதியிருப்பதிலிருந்து ஐயமறத் தெளிவாகிறது. சாக்த வழிபாட்டு முறைகளில் சில அசுத்தமான பழக்கங்கள் தோன்றியிருப்பதையும், அவற்றில் மக்கள் கட்குடியில் ஈடுபடுவதுண்டு என்பதையும் திருமூலர் கூறுகிறார்.

திருமூலர் பரம சிவயோகி; சிவனையேபரம் பொருளாகக் கொண்டு சைவ ஆகம அறிவில் மூழ்கித் திளைத்தவர். அவர் சமயம் என்ற சொல்லை மதம் என்ற பொருளில்தான் கையாள்கிறார்; தத்துவ ஞான தரிசனங்கள் என்ற பொருளில் அன்று. அவர் ஆறு சமயங்களைவிட ஆகமாந்த சைவமே உயர்ந்ததும் உண்மையானதுமான சமயம் என்று பாடுகிறார். ஐந்தாம் தந்திரத்தின் தொடக்கத்தில் வரும் செய்யுள் இது.

"ஊருமுலகு மொக்கப் படைக்கின்ற
பேரறிவாளன் பெருமைக் குறித்திடின்
மேருவு மூவுலகாளி யிலங்கெழுந்
தாரணி நால்வகைச் சைவமுமாமே. - 1419

இந்நால்வகை சுத்த சைவம், அசுத்த சைவம், மார்க்க சைவம், கடுஞ் சுத்த சைவம் என்று வகுத்து விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. டி. வி. சதாசிவ பண்டாரத்தார், பிற்கால சைவ சித்தாந்திகள் சில பாடல்களை அமைத்து திருமந்திரத்தில் சேர்த்துவிட்டார்கள் என்று கூறியிருப்பதற்கு மேற்கூறிய பாட்டு ஒரு உதாரணம். அது செருகல்தான் என்ற ஐயம் எழுகிறது. இது

ஒருபுறமிருக்க, கி.பி. 6, 7வது நூற்றுண்டுகளில் திருமூலர், காரைக்கால் அம்மையார், அப்பர், திருஞான சம்பந்தர் போன்ற சிவானுபவச் செல்வர்களின் முயற்சியால் சைவம், ஆகமத்தின் அடிப்படையிலும், பக்தி மார்க்கத்தின் கொள்கைகளின் பிடிப்பிலும் ஆலயவழிபாட்டின் வியாபகத்திலும் செழித்தோங்கிய போதிலும், அதைச் சார்ந்த தூய்மைக் குறைவான காளாமுகம், காபாலிகம், பாசுபதம் போன்ற ஆறு உட்பிரிவுகளும் இயங்கிவந்தன. அரசர்களிலும் மக்களிலும் சிலர் இவற்றை வெறுக்காமல் ஓரளவு ஆதரித்தும் வந்திருக்கிருர்கள். உதாரணமாக 7வது நூற்றுண்டில் கொடும்பாளூரில் வாழ்ந்த இருக்குவேல் அரசனை பூதிவிக்கிரும கேசரி, காளாமுகத் தலைவரான மல்லிகார்சுனருக்கு ஒரு மடத்தைக்கட்டி 11 கிராமங்களைத் தானமாகக்கொடுத்தான் என்று ஒரு கல்வெட்டு கூறுகிறது. திருமூலர் குறிப்பிடும் ஆறு சமயங்கள் எவை என்பதை ஆராய வேண்டும்.

சுமார் 8 அல்லது 9ம் நூற்றுண்டில் ஆக்கப்பெற்றதாகக் கருதப்பெறும் சேந்தன் திவாகரம் என்ற தமிழில் இப்போது கிடைக்கப்பெறும் முதல்நிகண்டில் ‘பல்பொருள் கூட்டத் தொகுதி’ என்ற அத்தியாயத்தில் ‘அறுசமயவகைப்பெயர்’ என்ற தலைப்பில் ‘வேசேடிகம், நையாயிகம், மனுவின் மீமாஞ்சை, ஆருகதம், பௌத்தம், பிரதிலோகாயதம் என்னும் பெற்றிய’ என்று காணப்பெறுகிறது. இவற்றில் மூன்று வைதிக தரிசனங்கள்; ஒன்று (லோகாயதம்) அவைதிக தரிசனம்; மீதியுள்ளஇரண்டு அவைதிகமதங்கள். இந்த பாகுபாட்டிற்கு என்ன அடிப்படை என்பது புலப்படவில்லை. மணிமேகலையில் கூறப்பெற்றிருக்கும் சமயங்களில் சில முக்கியமானவை விடப் பட்டிருக்கின்றன. அவை சைவம், வைணவம், ஆசீவகம் என்ற மதங்களும் சாங்கியம் என்ற தரிசனமும் ஆகும். ஏறக்குறைய 10-வது நூற்றுண்டில் தோன்றிய பிங்கலந்தை நிகண்டில்.

> “உலகாயதம் புத்தந் சமண மீமாஞ்சை
> பாஞ்சராத்திரம் பட்டாச்சாரியம்
> மிவ்வகை யாறும்புறச் சமயமாகும்”
> - சூத்திரம் 407

என்றும்

> “வைரவம் வாமங் காளாமுக மாவிரதம்
> பாசுபதஞ் சைவமென்றுட் சமயமாறே - 408

என்றும் இரண்டு சூத்திரங்களும் ‘ஐயர் வகை’ என்ற தலைப்பிலுள்ள மூன்ரும் பகுதியில் அமைந்திருக்கின்றன. இவை செருகல் சூத்திரங்களாக இருக்க வேண்டும்; ஏனென்ருல் கி.பி. 10-வது நூற்றுண்டில், பிற்கால சைவ சமயக் கணக்கர்களால் கற்பிக்கப்பட்ட உட்சமயம், புறச்சமயம் என்ற பாகுபாடு தோன்றியதாகத் தெரியவில்லை. அத்துடன் முதல் சூத்திரத்தில் கூறப்பெற்ற மீமாஞ்சையும் பாட்டாச்சாரியமும் வெவ்வேறு அல்லாததால் ஏதோ பிழை இதில் புகுந்திருக்கிறது. இவ்விரண்டு நிகண்டுகளுமே திருமூலர் காலத்திற்குப் பின் எழுதப் பெற்றிருந்தும் அவர் குறிப்பிடும் ஆறு சமயத்தைத் தெரிந்துகொள்ள இவை துணைபுரியவில்லை.

மாவை வே. விசுவநாதபிள்ளை தமது திருமந்திர பதிப்பின்(1912)குறிப்புரையில் “பைரவம் சமணம், பாஞ்சராத்திரம், பட்டாச்சாரியம், உலோகாயதம், சூன்யவாதம்” என்று திருமூலர் குறிப்பிடும் அறுவகைச் சமயத்தை விளக்கியிருக்கிருர். இதற்கு எவ்வித ஆதாரமும் காட்டிருரில்லை. இவற்றில் பைரவம் சைவத்தின் ஒரு உட்பிரிவு; சமணம் வேத அடிப்படையில்லாத மதம்; பாஞ்சராத்திரம் (வைணவம்) வைதிக மதம்; பட்டாச்சாரியம் வைதிக தரிசனம்; உலோகாயதம் அவைதிக தரிசனம். சூன்ய வாதம் என்று எதைக் குறிப்பிடுகிருர் என்று தெரியவில்லை. பௌத்தத்தின் நாகார்ச்சுனரின் மாத்யாமிகப் பிரிவுபோலும். இவ்வாறு திருமூலரின் ஆறு சமயம் அநுமானம் செய்யப் பட்டிருப்பதை ஏற்றுக் கொள்வதற்குச் சில தடைகள் இருக்கின்றன.

குமரிலபட்டர் (பட்டாச்சாரியத்தின் கர்த்தா) திருமூலருக்கு முந்தியவர் என்றுகொள்வதற்குப் போதிய சான்றுகள் இல்லை. ஆதி சங்கரர் பட்டரை அவர் தமது உயிரை மாய்த்துக்கொண்டிருக்கும் சமயத்தில் சந்தித்தாரென்று சில சங்கரவிஜயங்களில் கூறப்பட்டிருப்பதற்கு வரலாற்றடிப்படை இருக்குமானுல், திருமூலர் பட்டருக்கு ஒரு நூற்றுண்டுக்காவது முந்தி வாழ்ந்திருக்க

வேண்டும். திருமூலர் வடநாட்டிலிருந்து தமிழ் நாடு வந்தவர் என்பது மரபு. வடமொழியும் தென்மொழியும் கற்றவர்; சிறந்த வேதாகமப் புலவர். இவர் பாடியிருப்பதாவன:

"வேதமொடு ஆகமம் மெய்யாம் இறைவனூ
லோதும், சிறப்பும் பொதுவும் என்றுள்ளன.
நாதனுரையவை நாடில ரண்டடந்தம்
பேதமதென்பர், பெரியோர்க்க பேதமே"
- 2397

"என்னை நன்ருக இறைவன் படைத்தனன்
தன்னை நன்ருகத் தமிழ் செய்யுமாறே" - 91

"தந்திரம் ஒன்பது சார்வு மூவாயிரஞ்
சுந்திர ஆகமச் சொல் மொழிந்தாளே" - 105

வேதங்களையும் ஆகமங்களையும் சிவபெருமானே தோற்றுவித்திருந்த போதிலும், அவ்விரண்டிற்கும் வேறுபாடுகள் இருப்பதாகப் பொதுவாகக் கருதப் பெற்றதையும், ஆனுல் 'பெரியோர்க்கு வேறுபாடுகள் இல்லாத ஒரே தன்மையுடையன என்பதையும் மேலே சுட்டிக் காட்டுகிருர். இவருடைய பெருநோக்கம் சிவ பெருமான் மொழிந்த ஆகம அறிவைத் தமிழில் ஆக்கியதாக தேவார ஆசிரியர்கள் மூவரும் வைணவ ஆழ்வார்களும் கருதினுர்களோ அதே போல் அவர்களுக்கு முன் வாழ்ந்த திருமூலர் சைவத் திவ்ய ஆகமங்களின் சாரத்தையே தாம் பாடியதாகக் கருதினுர். "ஆறு சமயம்" என்ற சொற்ருெடரைக் கையாண்டு "ஆறு சமயமும் கண்டவர் கண்டிலர்" என்றும் "ஆறு சமயப் பொருளும் அவனலன்" என்றும் திட்டமாகச் சொல்கிருர். திருமந்திரத்தில் வடமொழியில் உள்ள ஆறு தரிசனங்களைப் பற்றி நேரடியான பிரஸ்தாபம் இல்லை. எல்லோரும் தம் தம் சமயத்தில் இருக்கவேண்டும் என்றும் அவர் பாடியிருப்பது சிந்திக்கத் தக்கது. அவர் காலத்தில் சைவத்துடன் சமணம், பௌத்தம், வைணவம், சாக்தம் ஆகிய மதங்கள் தமிழ் நாட்டில் நிலவியிருந்தன. ஆனுல் சமயங்களுக்கிடையே பூசல்கள் இருந்ததாக திருமூலர் எங்கும் குறிப்பிடவில்லை. அவர் சமண பௌத்தர்களை பின்னர் தோன்றிய நான்கு சைவ சமயாச்சாரியார்கள் கண்டனம் செய்தது போல் கண்டிக்கவில்லை. வைணவத்தைப் பற்றி அது பரம்பொருளாகக் கொண்டாடும் விஷ்ணு சிவனுக்கு ஒத்தவர் என்று இந்தப்பாட்டில் கூறி பேதம் கூறுகிறவர்களைப் பற்றி வருத்தப்படுகிருர்.

"ஆதிப்பிரானும் அணிமணி வண்ணனும்
ஆதிக்கமலத் தலர்மிசை யாயனும்
சோதிதிக்கின்மூன்றுந் தொடர்ச்சியில் ஒன்றானுர்
பேதித் துலகம் பிணங்குகின்ருரே" - 52

சைவ சமயசாரியார்கள் பரமசிவனே பரம்பொருளென்றும், மாலும் அயனும் அவரை அறிய முடியவில்லையென்றும், ஆழ்வார்கள் நாராயணனே பரம்பொருள் என்றும் அரன், அயன் ஆகியோரின் அறிவுக்கப்பாற்பட்டவன் என்றும் புராணக் கதைகளைக் குறிப்பிட்டுப் பாடியிருக்கிருர்களேயொழிய இரு கூட்டத்தாருமே, ஒரு-வரையொருவர் சமண, பௌத்தர்களைத் தாக்கி-யதுபோல் கண்டனம் செய்யவில்லை. சைவமும் வைணவமும் வைதிகத் தோழமைச் சமயங்களாகவே இயங்கின. ஒன்றிற்கு மற்ருென்று முற்றிலும் வேறுபட்ட அல்லது பகைமையுள்ள புறச்சமயம் என்ற கருத்து பிற்கால வழக்கு. ஆகையால் 'ஆறு சமயம்' என்று திருமூலர் சைவத்தைத் தவிர வேறு ஆறு சமயங்களைக் குறிப்பிட்டிருக்கிருர் என்றுகொள்வது பொருத்தமாயில்லை. அவ்வாறு கொண்டால் ஆறு என்ற கணக்கு வருவதற்கு சில மதங்களாகவும் வேறுசில ஞான தத்துவ தரிசனங்களாகவும் இருக்க வேண்டும். அவை எவை என்று தெரிய மார்க்கமில்லை. சரித்திரக் கண்ணுேட்டத்துடன் திருமந்திரத்தின் மொத்தப்போக்கையும் ஆகமச் சார்பையும் கவனித்து சிந்தனை செய்தால் திருமூலர் சைவத்தில் அவர் காலத்தில் நிலவியிருந்த பாசுபதம், மாவிரதம், காளாமுகம் வாமம், வைரவம், சைவம் அல்லது ஐக்கியச் சைவம் என்ற ஆறு பிரிவுகளையே 'ஆறுசமயம்' என்று கருதியிருக்கலாம் என்று தோன்றுகிறது. காபாலிகர்கள் என்ற ஒரு சைவ சமயத்தைச் சேர்ந்த கூட்டத்தார் கி. பி. 7வது நூற்ருண்டில் இருந்ததாக பல்லவ மன்னன் முதல் மகேந்திர வர்மனின் 'மத்த விலாச பிரகசனம்' என்ற வடமொழியிலுள்ள நகைச்சுவை நாடகத்திலிருந்தும் அப்பர் பாடல் ஒன்றிலிருந்தும் பிற சான்றுகளிலிருந்தும் தெரிகிறது. அவர்கள்

'காளாமுகர்' என்ற பிரிவைச் சேர்ந்தவர்களா, அல்லது தனிப் பிரிவாயிருந்தார்களா (அப்படியானல் பிரிவுகள் ஏழு ஆகும்) அல்லது ஆறு பிரிவுகளையும் சேர்ந்து சில பழக்கவழக்கங்களில் ஈடுபட்டுத் தனியாக வாழ்ந்த துறவிகளா என்று திட்டமாய்க் கூறுவதற்கில்லை. நிச்சயமாய்ச் சொல்லக்கூடியது எல்லாம், ஆறு பிரிவுகளுக்கும் பரம்பொருள் சிவபெருமானே, அவைகளின் தத்துவக் கொள்கைகளிலும் வழிபாட்டு முறைகளிலும்தான் சில வேறுபாடுகள் இருந்தன. இப்பிரிவுகளில் சிலவும், எல்லாப் பிரிவுகளைச் சேர்ந்த சிலரும் சக்தி வழிபாட்டில் ஈடுபட்டிருந்ததற்கும், அவ்வழிபாட்டு முறைகளில் கள்ளுண்ணல் போன்ற ஒழுக்கக் குறைவான பழக்கவழக்கங்கள் புகுந்திருந்ததற்கும் சான்றுகள் இருக்கின்றன. எனினும் திருமூலர், அவருடைய பரந்த கருணையால் அவைகளில் ஈடுபட்டவர்களை வெறுத்துக் கண்டிக்காமல்

"ஆறு சமயமும் கண்டவர் கண்டிலர்; ஆறு சமயப் பொருளும் அவனலன்" என்றும்

"அறுசமயங்கள் தவம் வந்த நந்திதாள் சார்ந்துய்யுநீரே"

என்றும் அமைதியுடனும் அர்த்த புஷ்டியுடனும் கூறுகிருர். முதல் வாக்கியம் அவர் காலத்திலுள்ள சைவ சமயப் பிரிவுகளைச் சேர்ந்த பெரும்பாலோரின் நிலைமையைக் குறிப்பிட்டு அவர்கள் சிவபெருமானைக் காணமுடியாது என்கிருர். அத்துடன் உய்வதற்கு வெறும் சமயச் சடங்குகளும் வழிபாடுகளும் தூய்மையாய் இருந்த போதிலுங்கூட வலிமையற்ற கருவிகள் என்றும் ஒவ்வொருவரும் பக்திப் பண்பின் அடிப்படையில் புலன்களைச் செம்மை செய்து யோகம், சமாதி முதலிய ஆன்மஞான வளர்ச்சி மார்க்கத்தைக் கைக்கொள்ளவேண்டும் என்ற திருமூலரின் அடிப்படைத் தத்துவத்தின் சாயலையும் இதில் பார்க்கலாம். "ஆறு சமயப் பொருளும் அவனலன்" என்பதில் காணப்பெறும் கருத்துக்கும் "ஆறு சமயங்கள் தவம் வந்த நந்திதாள் சார்ந்துய்யுநீரே" என்பதற்கும் ஓரளவு முரண்பாடு தோன்றுகிறது. முதல் வாக்கியத்திலுள்ள "ஆறுசமயம்" என்பதற்கு சமணம், பௌத்தம் உலோகாயதம் போன்றவை என்று பொருள் கொண்டால் முரண்பாடு இல்லை; ஆனல் பொருளில் சிறப்போ, நயமோ இல்லை. சமணம், பௌத்தம், உலோகாயதம் போன்ற சமயங்களுக்குப் பொருள் சிவபெருமான் இல்லை என்பதை ஒரு பொருட்டாகக் கருதி திருமூலர் கூறியிருக்கமாட்டார்; அதற்கு அவசியமும் இல்லை. "அறுசமயங்கள் தவம் வந்த நந்தி" "அண்ணலை நாடிய ஆறு சமயமும்" ஆகிய தொடர்களிலிருந்து திருமூலர் "ஆறு சமயம்" என்பதால் சைவ சமயத்தின் ஆறு பிரிவுகளைத் தான் குறிப்பிடுகிருர் என்ற முடிவும் தவிர்க்க முடியாதது.

இங்கே தெளிவைக் கருதி பிற்காலத்தைச் சேர்ந்த சில விஷயங்களைக் குறிப்பிடுவது நலம். சில நூற்றுண்டுகளுக்குப் பின்னர் மெய்கண்டதேவர் முதலிய நான்கு சந்தனுசாரியார்கள் தோன்றி சைவ சித்தாந்த தத்துவத்திற்கு முழு உருவம் கொடுத்த பின், சைவ சமயத்தைச் சேர்ந்த மற்ற பிரிவுகள் செல்வாக்கிழந்து மறைந்து வந்தன. தத்துவ ஞானக் கோட்பாடுகளுக்கும், அவைகளில் புகுந்து விளையாடி பல நுட்பங்களை விளக்கும் சமயக் கணக்கர்களுக்கும் அதிக முக்யத்துவம் ஏற்பட்டது. சமய வாழ்விலும் அவர்களே தலைவர்களானுர்கள். அக்காலத்தில் சைவத்தின் ஆறு பிரிவுகளும் சூடாமணி நிகண்டில் பின்வருமாறு கூறப்பெற்றிருப்பது போல், 'அகச் சமயங்கள்' அல்லது 'உட்சமயங்கள்' என்று கருதப் பெற்றன.

"அரியவுட் சமயமாறே யாவன சைவந்தூய்மை
பெருகும், பாசுபதத்தோடு பிறங்கு மாவிரத மற்றும்
கருதியவிடுபேறு காட்டும் காளாமுகந் தான்
மருவிய வாமமிக்க வைரவ மென்னலாமே"

அத்துடன் சைவத்தைச் சேர்ந்து தமக்குள் சற்று வேறுபட்ட தத்துவஞான திட்டங்களான பாடாணவாதம், பேதவாதம், சிவசமவாதம், சிவசங்கிராந்தவாதம், ஈஸ்வர அவிகாரவாதம், சிவாத்துவிதமும் அகச்சமயங்கள் என்று கூறப்பெற்றன. ஒரு சாரார் இவற்றை மாத்திரம் அகச்சமயமாகவும்,மேலே சூடாமணி நிகண்டின் பாட்டில் கண்ட ஆறு உட்சமயங்களையும் அகப்

புறச் சமயம் என்று கருதியிருக்கிறார்கள். சில வைதிகதரிசனங்களும் மதங்களும்கூட, அடியிற் கண்ட சூடாமணி நிகண்டு பாட்டு காட்டுவது போல் சைவத்திற்கு, சமண பௌத்தங்களைப் போல் புறச் சமயங்கள் ஆறுக்குள் சேர்க்கப் பெற்றன.

> "அறுபுறச் சமயந்தானே யறையு லோகாயுதம்பின்
> உறைதரு பௌத்தமே யாருகத மீமாஞ்சையோடு
> குறிபெறு மாயாவாதங் கூறிய பாஞ்சராத்திரம்
> செறிபெறு மிவையேயென்ன நிகழ்த்துவர்
> நூல்வல்லோரே

சூடாமணி நிகண்டின் ஆசிரியரான மண்டல புருடர் சமணர். முன்னுலிருந்த நூல்வழக்கையே பின்பற்றி எழுதியிருக்கிறார். ஒன்றை தமது சமயம்என்று வைத்துக்கொண்டுதான் மற்றவைகளைப் புறச் சமயங்கள் என்று கூறுதல் பொருந்தும். நிகண்டின் ஆசிரியர் நூல்வழக்கை கைப்பிடித்தபோதிலும் அவருடைய கருத்திலும் தமிழ் நாட்டில் அவர் காலத்தில் உயர்மட்டத்து மக்களிலும் ஆலயங்களைப் பயன்படுத்துபவர்களிலும் பெரும்பாலோர் சித்தாந்த சைவர்கள் தான் என்பது ஒருவாறு புலனாகிறது. வேறொரு பாகுபாட்டின்படி, தருக்கம் (நியாயம்), மீமாஞ்சை, ஏகான்மவாதம், சாங்கியம், யோகம், பாஞ்சராத்திரம் ஆறு புறச் சமயங்களாகவும், உலோகாயதம், ஆருகதம், பௌத்தத்தின் நான்கு பிரிவுகளான சௌந்திராந்திகம், யோகசாரம், மாத்யமிகம், வைபாஷிகம் புறப் புறச் சமயங்களாகவும் ஆயின. மேலே கூறப்பெற்ற சமயக் கணக்கர்களின் பாகுபாடுகள் வெவ்வேறுகாலங்களில் வெவ்வேறுவிதமாகவும் முற்றிலும் கொள்கைகளின் அடிப்படை இல்லாமலும், சமயப் புலவர்களின் மனோபாவத்தைத் தழுவியே ஆக்கப் பெற்றிருக்கின்றன என்பது வெளிப்படை.

தருக்கரீதியாகப் பார்க்கும் போது தமிழ் நாட்டில் சுமார் ஆயிரம் வருடங்களுக்கு முன்னரே நுழைந்து, கடந்த ஐந்நூறு ஆண்டுகளாக ஓரளவு இயங்கிவரும் கிறித்தவ, இஸ்லாமிய சமயங்களையும் புறப் புறச் சமயங்களின் அட்டவணையில் சேர்க்கும் விஷயமும் சிந்தனைக்குரியது. இவ்விரண்டு சமயங்களும் பாரத நாட்டின்மண்ணில் பிறக்கவில்லை என்றகாரணத்தால் அவற்றை இன்னங்கொஞ்சம் ஒதுக்க வேண்டுமானால்கூட ஒரு 'புறம்' சேர்த்து புறப் புறப் புறச் சமயங்கள் என்று கூறிவிடலாம். கிறித்தவத்தின் இரண்டு பெரிய பிரிவுகளையும் இஸ்லாமியத்தின் இரண்டு பெரிய பிரிவுகளையும் கணக்கிட்டு நாலாக்கி, யூதர் மதத்தையும் பாரசீகன் மதத்தையும் சேர்த்து அறுவகைப் புறப் புறப் புறச் சமயம் என்று வகுக்கலாம்.

IV

சைவ சமயாசிரியர்கள் நால்வரை எடுத்துக் கொண்டால் திருஞானசம்பந்தர் சமணத்தையும் பௌத்தத்தையும் தாக்குவதிலேயே தமது முழு ஆற்றலைக் காட்டி சிவபெருமானின் பெருமையைப் பற்றி பாடியிருக்கிறார். மற்றச் சமயங்கள் மீதோ அறுவகைச் சமயம் மீதோ அதிக கவனம் செலுத்தியதாகத் தெரியவில்லை.

அப்பர்தான் அறுவகைச் சமயம் ஆறுவகைச் சமயம் என்பதை பல இடங்களில், திருமூலரின் மனப்போக்கிலிருந்து சிறிதுமாறுபட்டு, ஆதரவுடன் குறிப்பிடுகிறார். அவ் ஆறுச் சமயங்கள் எவை என்பதை ஆராய வேண்டும். இதற்கு அப்பரது வாழ்க்கையைப் பற்றியும் தெரிந்து கொள்ளவேண்டும். தாம்பெற்ற சூலை நோய் நிவாரணத்தின் காரணமாக அவர் சைவ சமயத்தைத் தழுவியபோது சுமார் நாற்பது வயது இருக்கலாம் என்றும் அதற்கு முன்னுல் 25வது வயதில் சமணத்தில் ஈடுபட்டிருக்கலாம் என்றும் கே. சீனிவாசப் பிள்ளை கூறியிருப்பது ஒப்புக் கொள்ளத்தக்கது. (தமிழ் வரலாறு. பிற்பாகம் 64-65) அவர் பல சமயங்களில் தேர்ச்சி பெற்று சமணம்தான் சிறந்த மதம் என்று கருதி அதில் சேர்ந்து தரும சேனர் என்ற பெயருடன் விளங்கி 'உலகின் கண் ஒளியுடைய வித்தகராய் அமண் சமயத் தலைமையினில் மேம்பட்டு' புத்தமத வாதிகளை வாதத்தில் வென்றிருந்தார். சமய வாதத்தில் ஈடுபட்டுப் பழகியிருந்ததால் அக்காலத்தில் தருமசேனர் வைதிக சமயத்தின் வேத நெறியையும் நூல்களையும் தரிசனங்களையும் நன்றாய்க்கற்றுத் தேர்ந்திருப்பார். இவருடைய சமண சமய வாழ்க்கையைப்பற்றி பெரிய புராணத்தில் நான்கே பாடல்கள்தான் இருக்கின்றன. அப்பர் பாடலிபுரம் சென்று சமண

பள்ளியணைந்து அங்கு வரும் அமண் சமயத் தருங்கலை நூலான வெலாம் பொங்கும் உணர் வுறப்பயின்றே அந்நெறியின் புலன் சிறப்ப' இருந்தார் என்று சேக்கிழார் கூறியதிலிருந்து அவர் தத்துவஞான பாண்டியத்தையும் வாதா டும் திறமையையும் அளவற்றுப் பெற்றிருந்தார் என்று புலப்படுகிறது. கவிபாடும் ஆற்றலும் அவருக்குத் திருவதிகையில் கிட்டியது என்பது புராணக் கூற்று.

அப்பர் சிவபெருமானைப் பற்றி நெஞ்சுருக இயற்றியிருக்கும் பாடல்களில் அறு வகைச் சமயம்பற்றி கூறியிருப்பதாவது:

1 "மிக்க சமயங்கள் ஆறினுருவாகி நின்ற தழலோன்'' 4-14.3

2 "அறுவகைச் சமயம் வைத்தார்'' 4-30.5

3 "சமயமேலாறு வாகித்தாஞெரு சுயம்புவாகி'' 4-45-5

4 "விரிவிலா அறிவினர்கள் வேறொரு சமயம் செய்து
எரிவினுற் சொன்னாரேனும் எம்பிராற் கேற்றதாகும்'' 4-60-9

5 "............ ஆறு சமயத் தவரவரைத்
தேற்றுந் தகையன தேறிய தொண்டரைச் செந்நெறிக்கே
ஏற்றுந் தகையன ....'' 4-100-7

6 "ஆறு கூர்மையாக்கச் சமயப் பொருள்
ஆறு போலெம் அகத்துறை ஆதியே'' 5-89-6

7 "வெவ்வேறாய் இரு மூன்று சமயமாக்கிப்புக் காணை,
எப்பொருட்கும் பொதுவானை'' -6-50-7

8 "சமயமவை ஆறினுக்குந் தலைவன்தான் காண்'' 6-65-7

9 "தொண்டர்க் கங்கே அறுசமயமாகி நின்றதிக்கினை 6-68-5

இவ்வாசகங்களைக் கூர்மையாகப் பார்த் தால் அவைகளிலுள்ள 'ஆறு சமயம்' என்ற தொடர் ஒரே பொருளில் கையாளப் பெறவில்லை என்று உணரலாம். சில சைவத்தின் உட் பிரிவுகளைக் கருதுவதாகக் கொள்ளலாம். மேலேயுள்ள 1, 2, 8 வாசகங்களுக்கு இந்தப் பொருள்தான் பொருத்தமாயிருக்கும். அப்பர் காலத்தில் இப்பிரிவுகள் நிலைத்திருந்தன என்பது அவருடைய அடியிற்கண்ட செய்யுளிலி ருந்து தெரியலாம்,

"அருமணித் தடம் பூண்முலையரம் பைய ரோட ருளிப்பாடியர்
உரிமையிற் றொழுவர் உருத்திர கணத்தார்
விரிசடை விரதிகள், அந்தணர், சைவர், பாசுபதர் கபாலிகர்
தெருவினிற் பொலியுந் திருவாரூர் அம்மானே''
-4-20-3

வேறு சில பிற சமயங்களைக் குறிக்கும். நான் காவது மேற்கோள் மீமாஞ்சகர்களைப்பற்றியது. பூர்வாஸ்ரமத்தில் சமணராயிருக்கும்போது வேத வேள்விகளை வெறுத்த மனத்தின் அடித்தளத் தையோ, அல்லது "வேதமோதில் என், வேள்வி கள் செய்கில் என்...........ஈசனையுள்குவார்க் கன்றியில்லையே'', என்ற பாடல் (5-99-4) காட் டும் புறச் சடங்குகளையொதுக்கிய தீவிர கடவுள் பக்தியே அவசியம் என்ற மனப்பான்மையையே தான் இதில் காணப்பெறுகிறது. ஐந்தாவது குறிப்பிலுள்ள வரிகள் 'அறுசமயம்' என்பது சைவம் தவிர பிற மதங்களுக்குத்தான் பொருந் தும். சமணத்தையும் பௌத்தத்தையும் பல மாகக் கண்டித்த அப்பர் அவற்றையும் 'ஆறு சமயத்தவரை' என்பதில் சேர்த்திருப்பாரா என்ற ஐயம் பிறக்கும். இவற்றையொதுக்கிவிட்டு எஞ்சியுள்ள ஆறு சமயம் எவை என்பதும் தெளிவாயில்லை. ஒரு கால் ஞானவுணர்வு கனிந்த நிலையிலிருந்து சமண பௌத்தத்தையும் சிவபெருமானே சிருஷ்டித்தார் என்றும் அப்பர் கொண்டிருக்கலாம். அடியிற்கண்ட வரிகளை இந்தக் கருத்துக்குச் சான்ருகக் கொள்ளலாம். "ஓதுவித்தாய் முன் அறவுரை காட்டி அயண ரோடேகாதுவித்தாய்'' (4.99-1)- 3, 8 வாசகங் கள் வைதிக தரிசனங்களுக்கும் பொருந்தக் கூடிய முறையில் அமைந்திருக்கின்றன.

மாணிக்கவாசகர் தமது திருவாசகத்தில் சமயங்களைப்பற்றிப்பொதுவாகவும் 'அறுவகைச் சமயம்' என்பதைப் பற்றிக் குறிப்பாகவும் எடுத் தாண்டிருக்கிருர். அவர் திரு அண்டப் பகுதியில் பாடியிருப்பதாவது:—

"படைபோற் படைக்கும் பழையோன்,
படைத்தவை
காப்போற் காக்குங் கடவுள், காப்பவை
கரப்போன் கரப்பவை கருதாக
கருத்துடைக் கடவுள், திருத்தகும்
அறுவகைச்சமயத் தறுவகை யோர்க்கும்
வீடுபேறாய்நின்ற விண்ணோர்ப் பகுதிக்
கீடம், புரையுங்கிழ வோன்"

திரு அண்டப்பகுதி (13-9)

இங்கே கூறப்பெற்றிருக்கும் ஆறு சமயமும் எவை என்று கவனிக்க வேண்டும். இச்சமயங்கள் போற்றும் தெய்வங்களைக் குறைவாகவே மாணிக்கவாசகர் குறிப்பிடுகிறார். அத்துடன் அறுவகை சமயத்தைச் சேர்ந்த ஒவ்வொரு சமயத்திற்கும் அறுவகைப் பகுதியோர் இருந்ததாகவும் காணப்பெறுகிறது. இதற்கு அறுவகைப்பட்ட தவத்தினோர் என்று ஒரு தற்கால உரைகாரர் பொருள் கூறியிருக்கிறார்; ஆனால் ஒவ்வொரு பகுதியின் ஆறுவகை தவத்தினோரின் பெயரைக் கூறவில்லை. சுந்தரர் தாம் குறிப்பிட்டிருக்கும் அறுவகைச் சமயம் எவை என்று காட்ட 'அறிவுமிக்க' என்ற அடைமொழியைக் கொடுத்ததுபோல், மாணிக்கவாசகரும் தாம் ஒரு பொருட்டாகக் கருதாத 'அறுவகைச் சமயத்தை' இனம் காட்ட 'திருத்தகும்' என்ற தொடரை முன்வைத்திருக்கிறார். அதை உரைகாரர் இப்பகுதியை விளக்கும்போது எழுதியிருப்பதாவது:- "அடிகள் காலத்துச் சமயங்கள் மணிமேகலையில் கூறப்பட்டனவாக இருத்தல் கூடும். கடவுட் கொள்கையுடைய அறுசமயங்களே 'திருத்தகும்' என சிறப்பிக்கப்பட்டன. சைவம், வைணவம், பிரமம், நையாயிகம், வைசேடிகம், ஆசிவகம் முதலிய மதங்கள் ஒரு வகையான கடவுட் கொள்கையோடு விளங்கின. ஆண்டு கூறப்பட்ட சைவம் உருத்திர வணக்கமாய் அமைந்திருத்தல் பற்றி அறுவகைச் சமயத்துள் வைத்தோதப் பட்டன போலும்." (திருவாசகம். கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை 40-41) இந்தப் பொருள் முற்றிலும் ஏற்புடைத்து என்று சொல்லமுடியாவிட்டாலும் ஒருவிதமாகச் செய்யக்கூடிய ஊகம்தான். அடிகள் காலம் என்று இவ்வாசிரியர் கூறியிருப்பது கி. பி. 3-ம் நூற்றாண்டு. இன்று, மாணிக்கவாசகர் கி. பி. 9-ம் நூற்றாண்டின் பிற்பாதியில் வாழ்ந்தவர் என்பதுதான் பெரும்பாலான தமிழறிஞர்களின் முடிவு. கி. பி. 3-ம் நூற்றாண்டில் தமிழ்நாட்டில் சமய சமரசநிலை இருந்ததாகவே சங்க கால நூல்கள் காட்டுகின்றன. மாணிக்கவாசகர் பாடியிருக்கும் சிவானுபூதி உணர்ச்சியின் பல நிலைகளையும், தீவிர பக்தி நெறியையும், தேன் ஒழுகும் இனிய தமிழ்நடையையும் பாட்டமைப்பு முறைகளையும், விருப்பு வெறுப்பற்ற ஆராய்ச்சிக் கண்ணோட்டத்துடன் பார்த்தால் அக்காலத்துடன் தொடர்பு படுத்தவே முடியாது. மேலே உரைகாரர் எழுதியதில் அறுவகைச் சமயம் 'திருத்தகும்' என்ற சொல்லால் சிறப்பிக்கப்பட்டிருக்கிறது என்பது பொருந்தாது. 'அறுவகைச் சமயத் தறுவகையோர்க்கும் வீடுபேறாய் நின்ற 'விண்ணோர் பகுதி இடம்' என்று வரையப்பட்டு இருப்பதையும் மறந்துவிடக் கூடாது. சற்றுப் பின்னர் திரு அண்டப் பகுதியிலேயே மாணிக்கவாசகர் அறுவகைச் சமயத்தைக் குறிப்பிட்டுக் கண்டனம் செய்கிறார். நல்ல கவித்வமொழியில் மாணிக்கவாசகர் சொல்வதாவது

"செஞ்சுடர் வெள்ளந் திசைதிசை தெவிட்ட,
வரையுறக்
கேதக் குட்டங் கையற வோங்கி
இருமுச் சமயத் தொருபேய்த் தேரின்
நீர்நசை தாவரும் நெடுங்கண் மான்கணந்
தவப்பெரு வாயிடைப் பருகித் தளர்வொடும்
அவப்பெரும் தாபம் நீங்கா தசைந்தன"

- திரு அண்டப் பகுதி (77-82)

மாணிக்கவாசகர் தாம் ஆன்மஞான பரிபக்குவம் அடைந்து பூரண சிவானுபவம் ஆனந்தத்தில் மூழ்குவதற்குத் தடையாயிருந்த அவர் கால நிலையின் பல இயல்புகளை அற்புதமான கவிதையில் போற்றித் திருவகலில்

"விரதமே பரமாக வேதியரும்
சரதமாகவே சாத்திரங் காட்டினர்
சமய வாதிகள் தத்தம் மதங்களே
அமைவதாக அரற்றி மலைந்தனர்
மிண்டிய மாய வாதமென்னுஞ்
சண்டமாருதஞ் சுழித்தடித் தார்ப்ப"

என்று பொதுவாகக் கண்டனமின்றி கூறிவிட்டு 'உலோகாயதனைக் குறிப்பிட்டு "ஒண்திறற் பாம்பின், கலா பேதத் தகடுவிட மெய்தி" என்று சீறுகிறார்.' மிண்டிய மாயா வாத மென்னுஞ் சண்டமாருதம் சுழித்தடித்தார்த்து

என்பது ஆதிசங்கரரின் அத்துவித வேதாந்த தரிசனம், தமிழ்நாட்டில் தீவிரமாகப் பிரசாரம் செய்யப்பட்டதைத்தான் குறிக்கிறது. இந்த உரைகாரரும் வேறுசிலரும் மாணிக்கவாசகர் சுட்டிக்காட்டியிருப்பது சங்கரரின் மாயாவாதம் அன்று என்றும், பௌத்தத்தைச் சேர்ந்த ஒரு தத்துவம் என்றும் கொண்டிருப்பதற்கு ஆதார மில்லை. கி. பி. 3-வது நூற்ருண்டில் பௌத்த நாகார்ச்சுனர் தோற்றுவித்த மாத்யமிக தத்துவத்தைச் சேர்ந்த கொள்கைக்கு சூன்ய வாதம் என்றுபெயர். அது தமிழ்நாட்டில் தீவிர மாகப் பரவியிருந்தது என்பதற்குச் சான்றுகள் இல்லை. இவர்கள் மாணிக்கவாசகர் காலம் கி. பி. 3-வது நூற்ருண்டு என்று கொண்டதால் இவ்விதக் கருத்தைக் கூற நேர்ந்தது. மணி-மேகலையில் அதன் காவியத் தலைவி சமயக் கணக்கர்தம் திறத்தை சேரநாட்டைச் சேர்ந்த வஞ்சிநகரில் கேட்டாள் என்பதும் கவனிக்கத் தக்கது. தமிழ் நூல்களில் பிற்காலத்தில் மாயா வாதம் என்பது அதை எதிர்த்த சமயக்கணக்கர் கள் சங்கரரின் அத்துவித வேதாந்தத்திற்குக் கொடுத்த பெயர் என்பது வெளிப்படை. ஒரு சிலர் இதை ஏகான்ம வாதம் கூறினர். மாயா வாதத்திற்கும் பௌத்தரின் சூன்யவாதத்திற்கும் நுட்பமான தத்துவஞான வேறுபாடுகள் உண்டு என்பதை தத்துவஞானத்தில் தேர்ந்த புலவர் கள் எளிதில் அறிவார்கள்.

திருவாசகத்தில் மாணிக்கவாசகர்

> "புத்தன் முதலாய புல்லறிவிற் பல்சமயம்
> தத்தம் மதங்களில் தட்டுளுப்புப் பட்டுநிற்க"
>
> திருத்தாணேக்கம்-6.

என்று பாடியிருப்பது நோக்கத்தக்கது. இங்கே சமயம் என்பதை மதம் என்ற பொருளில் அவர் கையாண்டிருப்பது தெளிவாயிருக்கிறது. திரு ஞானசம்பந்தரும், அப்பரும் சுந்தரரும் சமணத் தையும் பௌத்தத்தையும் எவ்வளவு பலமாகக் கண்டித்திருக்கிருர்களோ அதேபோல் மாணிக்க வாசகர் எல்லா சமயங்களையும் தாக்கியிருப்பது சிந்தனைக்குரியது. இந்தத் தாக்குதலில் சைவமும் பிற சமயங்களுடன் சேர்க்கப்படலாம் என்ற கருத்தில்தான் உரைகாரர், மாணிக்கவாசகர் குறிப்பிட்ட அறுவகைச் சமயத்தில் ஒன்ருகக் கருதக்கூறிய சைவம் உருத்திர வணக்கமாக இருக்கலாம் என்கிருர். மாணிக்கவாசகருக்கு சிவனே பரம்பொருள். அவர் பல புனிதமான சிவாலயங்களைப் போய் தரிசித்தும் பாடியும் இருக்கிருர். ஆனல் அவரை சைவ சமயவாதி என்று கூறமுடியாது. சலனமற்ற ஒருமைப் பட்ட பக்திப் பாதையில் சென்று ஆன்ம ஞானத் துறையைவிட்டுக் கணமேனும் அகலாது சிவா னுபவ அமுதத்தையே பருகிக்கொண்டிருந்த இசைக் கவிஞர் பல திறப்பட்ட அனுபவத்தை அற்புதமான கவிதையில் பொழிந்திருக்கிருர். அவருடைய பிற சமயக் கண்டனங்கள் சமய வெறுப்பில் எழுந்திருப்பதுபோல் தோன்றினலும் உண்மையில் அவை பொங்கும் கவித்துவ ஆர்வத்தில் பிறந்த வாக்குத் திட்பமாகவே கொள்ளுதல்தான் பொருத்தம். அவர் 'ஆறு சமயம்' என்று குறிப்பிட்டு ஒதுக்கியிருப்பது எல்லா சமயங்களையும்தான். அவற்றில் ஆறு எவை என்று சொற்ளுெடருக்குப் பொருள் சொல்வதற்குப் பொறுக்கி எடுப்பது இயலாத காரியம். பௌத்தம் இந்த ஆறில் உண்டு என்றுதான் சொல்லலாம். ஏனென்ருல் அவர் பௌத்தருடன் வாது செய்து வென்ருர் என்று கூறப்பட்டிருக்கிறது. உலோகாயதமும் ஒன்ருகக் கருதலாம். ஆனல் இதற்கு ஒரு தடை இருக்கிறது. உலோகாயதர்கள் நாத்திகர்கள். கடவுளரோ தேவர்களோ இருப்பதாக ஒப்புக் கொள்ளாதவர்கள். ஆகையால் "அறுவகைச் சமயத்தறுவகையோர்க்கும் வீடுபேருய் நின்ற விண்ணேர்ப் பகுதி" இவர்களுக்குக் கிடையாது. மற்றப்படி தத்துவஞான தரிசனங்களைச் சேர்க்க ஆதாரங்கள் இல்லை.

V

ஆதிசங்கரரின் சமயப் பணியைப் பற்றிய சில விபரங்களைச் சுருக்கமாகவாவது கூறுவது இக்கட்டுரையின் பொருளுக்கு அவசியமாகிறது. அவருடைய காலத்தைப் பற்றி முன்னர்க் குறிப் பிட்டிருக்கிறேம். அவர் காலத்திலும் அதற்குச் சில நூற்ருண்டுகள் முன்பும் வேதங்களையும் வைதிக சமயங்களையும் எதிர்த்த பௌத்தம் அசோகர் காலம்முதல் நாடெங்கும் பரவி செல்வாக்குப் பெற்றிருந்தது. அதன் துறவி களும் பிக்குணிகளும் பலமடங்களை ஆங்காங்கே

ஏற்படுத்தி தங்கள் சமயக் கொள்கைகளைப் பிரசாரம் செய்து வந்தார்கள். வடநாட்டில் குப்தப் பேரரசர்கள் காலத்தில் வைதிக சமயங்களான சைவமும் வைணவமும் மீண்டும் தலை தூக்கி பௌத்த சமணங்களின் வியாபகத்தைத் தடுத்து நிறுத்தின. இந்தப் பணியில் ஈடுபட்ட குமரிலபட்டரும் அவருடைய சீடர்களும் மீமாம்சம் என்ற தத்துவத்தைப் பரப்பி வேதங்கள் கூறும் வேள்விகளும் கிரியைகளுமே மனிதன் உய்வதற்கு ஒரே வழி என்று வாதாடிக் கொண்டிருந்தார்கள். இந்த வாதம் சமுதாயத்தின் மக்கள் முழுவதையும் கவராததுமன்றி பௌத்தத்தின் வலிமையை முற்றிலும் தளர்த்த முடியவில்லை. பின்னர் தோன்றின ஆதிசங்கரர் பௌத்தத்தின் தத்துவக்கொள்கைகளையும் பிற தத்துவக் கொள்கைகளையும் புத்தி, யுக்தி தர்க்க பூர்வமாக அலசி ஆராய்ந்து அவற்றிலுள்ள குறைகளைக் காட்டி அத்துவித வேதாந்த தரிசனத்தை முழுமையாக்கிப் பரப்பி தத்துவஞான துறையில் மகத்தான வெற்றியைக் கண்டார். சமயப் பண்புடனும் அறிவியல் ஆற்றலுடனும் சங்கரர் எழுப்பிய அத்துவித வேதாந்தத்திற்கும் அதைவிளக்க அவர் எழுதிய பிரஸ்தானத்ரய பாஷ்யங்களுக்கும் இணையாகத் தத்துவஞான உலகில் வேறில்லை என்று மேனாட்டு மேதைகளுட்படப் பலர் கருதிவந்திருக்கிறார்கள். எனினும் அவருக்குப்பின் தோன்றிய ஸ்ரீகண்டர் (இவரை நீலகண்டர் என்றும் சொல்வதுண்டு. இவருக்கும் சங்கரருக்கும் வாக்குவாதம் நடந்ததாகச் சில நூல்களில் காணப்பெறும் கூற்று வரலாற்று உண்மையில்லை.) பிரபாகரர். பாஸ்கரர், ராமானுஜர், மாத்வர், மெய்கண்டதேவர் போன்ற மகான்கள் முறையே சிவாத்துவிதம், மாறுபட்ட மீமாம்சம், பேதாபேதம், விசிஷ்டாத்வைதம், துவைதம், சைவசித்தாந்தம் ஆகிய பிற்கால தரிசனங்களை உருவாக்கியதும் இவற்றிற்கும் ஆங்காங்கே சமயப் புலவர்கள் ஆதரவு கிடைத்ததும் குறிப்பிடத்தக்கன. தத்துவஞானத் துறையில் புத்தியையும், அளவையையும் கொண்டு வாதஞ் செய்யும் போது கருத்து வேறுபாடுகள் தோன்றுவது இயல்பு. இவ்வேறுபாடுகளை உள்ளடக்கிய தத்துவஞானக் கோட்பாடுகள் பல இந்நாட்டில் தோன்றியிருக்கின்றன. சங்கரரே தமது அதிநுட்பமான அத்துவித வேதாந்தத்தைப் பெரும்பாலான மக்களால் தெரிந்து கொள்ளவோ பின்பற்றவோ முடியாதென்று அறிந்து ஞான ரீதியாக "சற்குணபிரம்மம்" என்று தத்துவத்தை வகுத்து அதன் அடிப்படையில் கடவுள் தத்துவத்தை விளக்கி கடவுள் பக்தியும் கர்மானுஷ்டானமும் முக்தி பெறுவதற்கு இன்றியமையாத படிகள் என்று வற்புறுத்தியிருக்கிறார். இதற்குப் பொருத்தமாகப் பல அருமையான தோத்திரப் பாக்களையும் சகஸ்ர நாம பாஷ்யங்களையும் இயற்றி மக்களுக்கு சமயத்தில் ஊக்கங் கொடுத்து வைதிக இந்து சமயத்திற்குப் புது சக்தியையும் ஒளியையும் தேடித் தந்தார்.

தமிழ் நாட்டிலும் பௌத்தமும் சமணமும் (பௌத்தத்தைவிட சமணம் சற்று அதிகமாகவே) சங்கரர் காலத்திற்கு முன்பே ஆதிக்கம் பெற்றிருந்தன. சைவ சமயாசாரியார்கள் நால்வரும் வைணவ ஆழ்வார்களில் சிலரும், அம்மதங்களின் அவைதிகக் கொள்கைகளையும், அவற்றைச் சார்ந்த துறவிகளின் வாழ்க்கையிலுள்ள குறைகளையும் எதிர்த்துத் தங்கள் பாடல்களில் கண்டித்ததுமன்றி வாதப் போர்களையும் நடத்தினார்கள். இறுதியாக சமயத்துறையில் சமணமும் பௌத்தமும் வலியிழந்து வீழ்ந்தன. இதற்கப்புறம் சமண பௌத்தத் துறவிகள் ஆங்காங்கே குகைகளிலும் பள்ளிகளிலும் தனியாகவோ கூட்டாகவோ ஒதுங்கி வாழ்ந்து இலக்கிய இலக்கணப் பணியில் ஈடுபட்டிருந்தார்கள். வைதிக சமயங்களான சைவமும், வைணவமும் மக்கள் சமுதாயத்தின் உயர்மட்டத்தில் தனியாட்சி புரிந்து அரசர்கள் குறுநில மன்னர்கள் ஆகியோரின் முழு ஆதரவையும் பெற்று விளங்கின. தந்திரசாத்திரங்களின் அடிப்படையிலுள்ள சாக்த வழிபாடு சிற்சில பகுதிகளில் நிலவியிருந்தது. இதன் ஒரு பகுதியான வாமமார்க்கத்திலும் சைவத்தின் பிரிவுகளான பைரவம் காபாலிகம். மாவிரதம் போன்றவைகளிலும் முன்னர் குறிப்பிட்டிருப்பதுபோல் ஒழுக்கக் குறைவானதும் கோரமானதுமான வழிபாட்டு முறைகள் புகுத்திருந்தன. இவற்றை நீக்க சங்கரர் பாடுபட்டு ஓரளவு வெற்றியும் அடைந்தார். முருக வழிபாடு வெகுகாலமாகவே நாடெங்கும் பரவியிருந்தது. கி. பி. 7-ம் நூற்

ருண்டில் விநாயகர் வழிபாடும் (சிலர் இக்காலத்திற்கும் முன்னதாகவே இருந்ததாகக் கருதுகிறுர்கள்.) தமிழ் நாட்டிற்குக் கொண்டு வரப்பெற்று பின்னர் வெகு சீக்கிரத்தில் மிகுந்த வியாபகம் அடைந்தது. புராணங்களில் கூறப்பெற்ற கடவுள்களைப் பற்றிய அறிவும், முன்னரே தொடர்ந்து இயங்கிவந்த ஆலய அமைப்பும் வழிபாட்டு முறைகளும். அதன் அடிப்படையில் பெற்ற விரிவும் மாறுதல்களும், அவ்வாலயங்களுக்கு சைவ சமய குரவர்களும், ஆழ்வார்களும் சென்று அங்கு அர்ச்சா மூர்த்திகளாக நின்று அருள் வீசிக்கொண்டிருக்கும் அவரவர்கள் பரம்பொருள் மீது அருட்பாடல்கள் இயற்றிப்பாடியதும் மக்களின் சமய உணர்ச்சியை திவிரமாக்கின. இவ்வித உணர்ச்சி சமயப் பூசல்களையும் ஓரளவு விளைவிக்கக்கூடிய நிலைமையில் இருந்ததால் வைதிக இந்து சமயத்தின் கடவுள்களைப் பற்றிய கருத்திலும் உணர்ச்சியிலும் ஒருமைப்பாட்டை வளர்ப்பது அவசியமாயிற்று. சமண பௌத்தங்களின் மறைவுக்குப் பின், இவ்வித ஒருமைப்பாட்டுணர்ச்சியைத் தக்க முறையில் ஓங்கச் செய்வது இன்றியமையாதது என்ற லட்சியத்தை சங்கரர் கடைப்பிடித்ததும் அதை நிறைவேற்றுவதற்காக அவர் ஆற்றிய பணியும் தமிழ் நாட்டின் சமய வரலாற்றில் ஒரு முக்கிய கட்டமாயிற்று என்று கூறலாம்.

சங்கரரைப் போற்றும் விருதுகளில் 'ஷண்மதஸ்தாபனுச்சாரியார்' என்பது ஒன்று. இதில் 'மதம்' என்பது வைதிக இந்து சமயத்தின் கடவுள்களின் வழிபாட்டையே குறிக்கும். இத்தொடர் காட்டும் ஆறு கடவுள்கள் சிவன், விஷ்ணு, கணபதி, முருகன் (கந்தன், சுப்ரமணியர் என்ற பெயர்களும் உண்டு.) சக்தி (பார்வதி அல்லது உமை) சூரியன் (வேத காலம் முதலே வழிபட்ட தெய்வம்) என்றவர்களாம், இந்த ஆறில் சிவன், கணபதி, முருகன், சக்தி ஆகிய நால்வரும் சைவத்தைச் சேர்ந்த தெய்வங்கள். ஐந்தாவது விஷ்ணு. விஷ்ணுவில் அவருடைய ஸ்ரீதேவி முதலிய மூன்று வகையான சக்தி அம்சங்களும், விபவத் தோற்றங்களாகிய ராமன், கிருஷ்ணர் போன்ற சிறந்த அவதாரங்களும் அடங்கும். ஆருவதாக உள்ளது சூரிய வணக்கம். இந்தப் பிரபஞ்சம் முழுவதற்கும் உயிரும் ஒளியும் வாழ்வும் சூரியன் கொடுப்பதால் அது எல்லோருக்கும் பொதுவான தெய்வம், சமயப் பூசல்களுக்கப்பாற்பட்ட சுடர்ப் பிழம்பு. தமிழ் மக்களின் தைப் பொங்கல் விழா வைதிகர்களால் சூரியக் கடவுள் வழிபாடாகக் கொண்டாடப்படுகிறது. இத்தெய்வங்களின் வழிபாடு சங்கரருக்கு முன்பே இருந்த போதிலும், அவருடைய சமயப்பணியின் விளைவாக வழிபாடுகள் மக்களிடம் சமய ஒருமைப்பாட்டுணர்ச்சியை ஓரளவு வளர்த்தன. இதன் மற்ருெரு விளைவாக இஷ்ட தேவதை வழிபாட்டுத் தத்துவமும் தோன்றியது. சிலர் தங்களுடைய இஷ்ட தெய்வங்களைப் பரம் பொருளாகக் கருதி வணங்கத் தொடங்கினுர்கள். கணபதி கந்தன், சக்தி ஆகிய தெய்வங்கள் பரம்பொருளுக்குரிய உன்னத நிலைமையை இவ்வாறு பெற்றதுமன்றி, அதற்குரிய தத்துவ நூல்களும் சாத்திரங்களும் புராணங்களும் எழுதப்பெற்றன. இவ்வாறு வளர்ந்த ஆறு தெய்வங்களின் வழிபாட்டையும் 'அறுவகைச் சமயம்' என்று சில தமிழ் நூல்களில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது,

VI

வைணவ சமய நூல்களில் ஆறு சமயம், அறுவகைச் சமயம் என்பவை கொஞ்சம் குறைவாகவே தென்படுகின்றன. முதலாழ்வார்கள் மூவர்களின் பாடல்களில் இத்தொடர் காணப் பெறவில்லை. திருமழிசை ஆழ்வார் ஓரிடத்தில் இத்தொடரைக் கையாள்கிறுர். அவர் பாடியிருப்பதாவது:—

> ''அகைப்பு இல் மனி சரை ஆறுசமயம்
> புகைத்தன:- ...''
>
> நான்முகன் திருவந்தாதி-28

இதிலுள்ள 'ஆறு சமயம்' என்பதற்கு வைணவம் தவிர பிற ஆறு மதங்கள் என்று கொள்ள வேண்டும். இவர் சில சமயங்களைப் பெயர் சொல்லிக் கண்டித்திருக்கிறுர்.

> ''அறியார் சமணர், அயர்ந்தார் பவுத்தர்
> சிறியார் சிவப்பட்டார் ... ...''
>
> ஷை-6

ஆகையால் சமணம், பௌத்தம், சைவம் ஆகிய மூன்றும் ஆறு சமயத்தில் சேர்ந்திருப்பதாகக் கருதலாம். மீதியுள்ள மூன்று எவை

என்பது தெளிவாயில்லை. இவருடைய வாழ்க்கையைப் பற்றி எழுதியிருக்கும் பிற்காலத்தில் தோன்றிய மணிப்ரவாள குருபரம்பரா பிரபாவத்தில் அடியிற்கண்ட விபரம் காணப் பெறுகிறது:-

"பின்பு ஆழ்வார்............ இயம நியமாதி அஷ்டாங்க யோகத்திலே இச்சையுடையவராய் அதற்கு ஜகத் காரண வஸ்துவை த்யானத்திற்கு விஷயமாகச் சொல்லுகையாலே அந்த வஸ்துவையறிய வேண்டுமென்று உன்னுங்கால் 'பிணக்குஞ் சமயம் பலபல' வாயிருக்கக் கண்டு சமயந்தோறும் புகுந்து ஆராய்வோமென்று 'ஸாக்கியோலூகாக்ஷ, பாதஸ்ச, கபிலஸ்ச, பதஞ்சலி, ஏதேபிராஹ்ம்ய, மதாப்ரோக தாஸதாந்ஸார்வாக, ஸ்வ்யஸோதயத், மாயாவரதங்ச, சைவஞ்ச,ந்யாயம் வைசேஷிகம் ததா, ஏதோருத்ருஷ்டி சமயா பட்டப் பிரபாக ராதாய' என்கிறபடி, சாக்ய, உலூக்ய, அக்ஷ பாத க்ஷமண, கபில, பதஞ்சலிகளாகிற பாஹ்ய சமயங்களிலும், சைவ, மாயா வாத, நியாய, வைசேஷிக பட்டப் பிரபா கராதிகளாகிற குத்ருஷ்டி சமயங்களிலும் புகுந்தும் உணர்ந்தும், உரைத்தும், ஆராய்ந்தும் பார்த்துக் கடைசியில் சைவ மதத்தில் பிரவேசித்து சிவவாக்கியர் என்ற பிரசித்தமான பெயரையுடையவராய்" (குருபரம்பரா பிரபாவம் கே. கிருஷ்ணமாச்சாரியார் முதலியோர் பதிப்பு 1909) 28 29. இதில் மொத்தம் இருவகை ஆறு சமயமாக 12 சமயங்கள் கூறப்பெற்றிருக்கின்றன. அவற்றில் சில வழிபடு மதங்கள்; மற்றவை தத்துவ ஞான தரிசனங்கள். இந்தப் பன்னிரண்டில் ஆறு சமயம் எனறு எவற்றைக்குறிப்பிட்டுப் பாடினுர் என்பதைக் கண்டுபிடிக்க முடியாது, ஒரு கால் சைவ சிவவாக்கியராயிருந்து பின்னுல் மதம் மாறி வைணவ திருமழிசையான ஆழ்வாரே குறிப்பிட்ட ஆறு சமயங்களை நினைத்துக் கொண்டு பாடினுரோ என்பதும் சந்தேகம்தான்.

திருமங்கையாழ்வார் 'வெள்ளியார், பிண்டியார், போதியார் என்று இவர் ஓதுகின்ற கள்ள நூல் தன்னையும்' (பெரிய திருமொழி 9—7—9) "புத்தி இல் சமண புத்தர் என்று இவர்கள் ஒத்தன பேசவும்" (ஷை 9-8-9) என்றும் தொண்டரடிப் பொடி ஆழ்வார் திருமாலையில் "புலை — அறம் ஆகின்ற புத்தொடு சமணம் எல்லாம் (7) என்றும் சமண பௌத்தர்களைக் கண்டித்து இருக்கிருர்கள். இவர்கள் பாடல்களில் 'அறுவகைச் சமயம்' என்ற கருத்து இடம்பெற்றிருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

நம்மாழ்வாரின் திருவாய்மொழியில் "அறு சமயம் என்பது பின்வருமாறு காணப்பெறுகிறது :—

"பிணக்கு அற அறுவகைச் சமயமும் நெறி
உள்ளி உரைத்த, கணக்கறு நலத்தனன்"
(1-3-5)

"விளம்பும் ஆறு சமயமும், அவை ஆகியும்,
மற்றும் தன்பால் அளந்து காண்டற்கு
அரியன் ஆகிய ஆதிப்பிரான் அமரும்"
(4-10-9)

சில நூற்றுண்டுகளுக்குப் பின்னர் தோன்றிய மணிப்ரவாள உரையாசிரியர்கள் முதற் பகுதிக்கு 'அறுவகைச் சமயமும் தன்னிற்ருனும் வைதிகரோடும் பிணக்கறும்படி வேதமார்க்கத்தை ஆராய்ந்து அருளிச் செய்த" என்று பொருள் கூறியிருக்கிருர்களேயொழிய 'அறுவகைச் சமயம்' எவை என்று விளக்கவில்லை. இரண்டாவது மேற்கோளுக்குக் கூறும் உரையில் ஆறு சமயம் என்பதற்கு "சார்வாக, க்ஷமண, வைசேஷிக, சாங்கிய, பாசுபத்ருமான ஆகிய ஆறு பாஹ்ய சமயமும்" என்று சொல்லிவிட்டு முதல்வரியில் வரும் 'மற்றும்' என்ற சொல்லை 'அவை ஆகியும்' என்ற தொடருக்கு முன் அன்வயப்படுத்தி அதற்கு 'குத்ருஷ்டி வர்க்கமும்' என்று வரைந்திருக்கிருர்கள். வைணவம் ஒப்புக்கொள்ளாத இரண்டு வகை 'பாஹ்ய' 'குத்ருஷ்டி' என்ற ஆறுசமயங்களை கூறியிருந்தபோதிலும் பொருள் தெளிவாயில்லை. இருந்தபோதிலும் ஒரு விஷயத்தை இங்கு குறிப்பிட வேண்டும். நம்மாழ்வார் "ஆறு சமயம்" என்று மேலே பாடியிருப்பதில் அவற்றைப் பழித்துக் கூறவில்லை. சைவத்தில் அப்பர் கூறியிருப்பதுபோல் பரம்பொருளுக்கும் ஆறு சமயத்திற்கும் தொடர்புள்ளதாகக் காட்டியிருக்கிருர். வைணவப் பற்றுமிகுந்த உரையாசிரியர்

கள் வேறு பொருள்கூறி நம்மாழ்வாரின் பரந்த உள்ளத்தையும் பிற வைதிகச் சமயங்களுடன் கொண்ட நேசப் பான்மையையும் மறைத்து விடுகிறார்கள்.

எடுத்துக் கொண்ட பொருளுக்கு அவசிய மில்லாவிட்டாலும் அதற்கப்புறம்பாயில்லாத ஒரு விஷயத்தை இங்கே குறிப்பிடவேண்டும். தமிழ்நாட்டின் வரலாற்றில், வைணவ பக்தி இயக்கத்தின் தந்நிகரில்லாத் தலைவரான நம்மாழ்வார் சமய சமரச ஞான சூரியனாகத் திகழ்கிறார். தாம் பரம்பொருளாகக் கொண்டாடும் ஸ்ரீமத் நாராயணனின் பரத்வத்தையும் பலவாறாகப் பாடிய போதிலும், பிற சமயங்களை இழிவுபடுத்தாமலும், வைதிக இந்துசமயத்தைச் சேர்ந்த மும்மூர்த்திகளில் விஷ்ணுபோல், பிற இரண்டு மூர்த்திகளும் எல்லோரும் வணங்குதற் குரியவர்கள் என்று பாடியிருக்கிறார். "அவரவர் இறையவர் குறைவிலர்" என்று பொதுவாகவும் சிவன், பிரம்மா ஆகியோரை வணங்க வேண்டுமென்று தெளிவாகவும் திருவாய்மொழியின் முதல் பாட்டிலேயே சமரச சங்கநாதம் செய்திருக்கிறார்.

நாலாயிர திவ்யப்ரபந்தத்தில் சேர்க்கப்பட்டிருக்கும் பெருமை பெற்ற இராமாநுச நூற்றந்தாதியில் அதன் ஆசிரியரான திருவரங்கத்த முதனார் "கூறும் சமயங்கள் ஆறும் குலைய" என்றும் 'பார்த்தான் ஆறு சமயங்கள் பதைப்ப' என்றும் இராமாநுசரின் சமயப் பணியை போற்றும் முறையில் எழுதுகிறார். இவ்ஆறு சமயங்கள் எவை என்று அவர் கூறவில்லை. அவை வைணவம் தவிர பிற ஆறுசமயங்களாக இருக்க வேண்டும். இவர் குறிப்பிட்டுக் கண்டித்த சமயங்கள் "தற்கச் சமணரும் சாக்கியப் பேய்களும், தாழ்சடையோன் சொல் கற்ற சோம்பரும், சூனிய வாதரும்" (99) என்ற நான்குதான் பௌத்தத்தைக் கூறியிருப்பதில் இதில் கண்ட சூனியவாதர் என்பது மாயாவாதிகளைப்போலும். ஆறு சமயத்தில் மற்ற இரண்டு எவை என்று தெரியமார்க்கமில்லை. அமுதனார் வாழ்ந்த 12-ம் நூற்றாண்டில் சமணமும் பௌத்தமும் தமிழ் நாட்டிலிருந்து அநேகமாக மறைந்துவிட்டன என்பதை நோக்கும்போது இவ்விதக் கண்டனங்களை, அவர்கள் காலத்து நிலைமைக்குச் சம்பந்தம் இல்லாமல் வெறும் சம்பிரதாயங்களாகவே சமயப் புலவர்கள் பாடுவது வழக்கம் என்று தோன்றுகிறது.

இதற்கு அடுத்தபடியாக பிள்ளைப்பெருமாள் ஐயங்கார் என்ற அழகியமணவாள தாசர் எழுதியதாகக் கருதப்பெறும் எட்டுப் பிரபந்தங்களின் தொகுப்பாகிய அஷ்டப் பிரபந்தத்தில் ஆறு சமயம் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. இவர்காலத்தைப் பற்றி வேறுபட்ட அபிப்ராயங்கள் கூறப்பெற்றிருக்கின்றன. அவர் கி. பி. 12-ம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவர் என்று சிலரும் 17-ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர் என்று வேறு சிலரும் கருதி வந்திருக்கிறார்கள். பலதரப்பட்ட எட்டு வைணவப் பிரபந்தங்கள் 'அஷ்டப் பிரபந்தம்' என்று பெயரிட்டு அவை எல்லாம் திவ்வியகவி பிள்ளைப் பெருவாள் ஐயங்காரால் ஆக்கப்பெற்றன என்ற கருத்தில் முதல் முதலாக திரிசரபுரம் கோவிந்தப்பிள்ளை பிரசுரித்தார் என்றும் ஆனால் அவை ஒரே புலவரால் இயற்றப் பெறவில்லை என்றும் தக்க காரணங்களுடன் எடுத்துக் காட்டியிருக்கிறார் ஒரு அறிஞர். (17-ம் நூற்றாண்டு தமிழ்ப் புலவர்கள் வரலாறு, ச. சோமசுந்தர தேசிகர். 79), கவிஞர் இராமானுசரை இவ்வாறு புகழ்கிறார்.

> *"ஐங்கோலும் ஒருகோலும் நீர்க்கோலம் போல்*
> *அழியமுனிந்து, அறுசமயம் அகற்றி, எங்கள்*
> *செங்கோலே உலகு அனைத்தும் செல்ல, முக்*
> *கோல்*
> *திருக்கையில் கொள் எதிராசன் செயத்தைப்பாட*
> *சீரங்கநாயகர் ஊசல்-19*

இதில் 'அறு சமயம்' என்பது வைணவம் தவிர பிற ஆறுசமயங்களைக் குறிக்கும். அவை எவை என்று வரையறுக்க முடியாது.

அஷ்டப் பிரபந்தத்தில் திருவரங்கக் கலம்பகத்திலுள்ள முதல் பாடலில் இருக்கும் தாழிசை இது:—

> *"இவர் இவர் இறையவர் எனமன உறுதியோடு*
> *அவர் அவர் தொழஅறு சமயமும் அருளினை"*
> *1-31-32.*

ஸ்ரீ ரங்கநாதரின் பரத்வத்தை இங்கே புலவர் கூறியிருப்பினும் அவரே ஆறு சமயங்களையும் அருளினுரென்பதினுல் அவைவெறுக்கத் தக்கதாகவோ, அழிக்கத் தக்கதாகவோ இருக்க முடியாது. இவ்வாறு மாறுபட்ட கருத்துக்கள் இவ்விரண்டு பாடல்களில் காணப் பெறுவது இவை ஒரே புலவரால் இயற்றப் பெற்றிருக்க முடியாது என்ற வாதம் வலிமையடைகிறது. இந்தப்பாடல் குறிப்பிடும் அறுசமயம் எவை? வை. மு. சகோதரர்களும், சே. கிருஷ்ணமாச்சாரியாரும் ஆகிய புலமை சான்ற மூன்று வைணவப் பெரியோர்கள் இந்தத் தாழிசைக்குச் செய்திருக்கும்உரையில்கூறப்பட்டிருப்பதாவது: "அறுசமயம்; வைஷ்ணவம், சைவம், சாக்தம், சௌரம், காணுபத்யம், கௌமாரம் என்பன வென்றேனும், கபிலமதம், கணுதமதம், பதஞ்சலிமதம், அக்ஷபாத மதம், வியாச மதம், ஜைமினி மதம் (தரிசனங்கள்) என்றேனும், பௌத்தம், ஜைனம், பைரவம், காளாமுகம், லோகாயதம், சூன்யவாதம் என்பன என்றேனும் கொள்க". உரையாசிரியர்களின் மனக்குழப்பத்திற்கு வேறு சான்று வேண்டாம். கவிஞர் 'அறுசமயமும் அருளினை' என்று வரைந்திருக்கிருர். அந்த அறுசமயங்கள் எவைஎன்று திட்டமாய்க் கூற மார்க்கமில்லை. அவராவது தம் மனத்தில் குறிப்பிட்ட ஆறு சமயங்களை நினைத்துக் கொண்டு தாழிசையை ஆக்கினுரா என்பதும் சந்தேகம்தான்.

VII

பிற்காலத்தில் 'அறுவகைச் சமயம்' என்ற தொடர், புலவர்களால் கையாளப்பெற்றதற்குச் சில உதாரணங்களைக் கூறவேண்டும். சிவஞான போதத்திற்கு முன்னிருந்த சைவ சித்தாந்த சாத்திரங்களில் ஒன்றுனதும் திருக்கடவூர் உய்யவந்த தேவநாயனுரால் இயற்றப்பெற்றதுமான திருக்களிற்றுப் பாடியாரின் பாடல் இது.

> "ஆகமங்கள் எங்கே, அறுசமயந்தான் எங்கே
> யோகங்கள் எங்கே, உணர்வு எங்கே - பாகத்
> தருள் வடிவந்தானுமாயாண்டு இலனேல் அந்தப்
> பெருவடிவை யார் அறியார் வேறு" - 5

இதில் அறுசமயம், பழிக்கப்படாமல் ஏற்கக் கூடியதாகவே உள்ள கருத்து அமைந்திருக்கிறது. சிவபெருமானின் அருளில்லாவிட்டால் ஆகமங்களும் அறுசமயங்களும் தோன்றியிரா என்று கூறுகிருர். அறுசமயம் என்பதற்கு சைவத்தின் ஆறு பிரிவுகளையோ ஆறு வைதிக தரிசனங்களையோ அல்லது இந்து சமயத்தைச் சேர்ந்த ஆறு கடவுள்களின் வழிபாட்டையோ தான் இத்தொடர் குறிக்க வேண்டும். பிற சமயங்களான சமணம், பௌத்தம், உலோகாயதம் போன்றவைகளை நாயனுர் கருதியிருக்க மாட்டார்.

அரசர்களின் மெய்க் கீர்த்திகளில் அறு சமயம் என்ற தொடர் வருகிறது. பாண்டியன் சடையவர்மன் சுந்தரபாண்டியன் மெய்க்கீர்த்தி ஒன்றில் அமைந்திருக்கும் பகுதியாவது:

> "அருந்தமிழும் ஆரியமும் அறுசமயத் தறநெறியும்
> திருந்துகின்ற மனுநெறியும் திறம்பாது தழைத்தோங்க"
> பெருந்தொகை - மு. இராகவய்யங்கார் -208

மாறவர்மன் சுந்தர பாண்டியன் மெய்க் கீர்த்தி ஒன்றில் "அறுவகைச் சமயமும் அழகுடன் திகழ" (பாண்டியர் வரலாறு டி. வி. சதாசிவப் பண்டாரத்தார் — 210) என்ற வரி காணப்பெறுகிறது. 'அறுவகைச் சமயத்தற நெறி' என்பதற்குப் பொருள் என்ன? சமணம், பௌத்தம் போன்ற சமயங்களுக்குத் தனி அறநெறி வகுக்கப்பட்டிருந்தது. இச்சமயங்கள் மறைந்தபிறகு அவைகளின் அறநெறியைக் குறிப்பிடுகிருர் என்று கொள்ளலாமா, அல்லது வைதிக இந்து தரிசனங்களுக்கும் கடவுளர் வழிபாட்டைச் சேர்ந்த அறநெறியைப் புலவர் மனத்தில் கொண்டாரா? "அறுவகைச் சமயமும் அழகுடன் திகழ" என்பதால் இந்துசமயத்தைச் சேர்ந்த ஆறுகடவுள்கள் வழிபாடு செம்மையாக நடந்தது என்று கூறலாம். தொடர்கள் குறிப்பிடக் கூடிய தெளிவான பொருளில் இல்லாமல் உபசாரமாகவே கையாளப் பட்டிருக்கலாம் என்று கொண்டாலும் தவறில்லை.

தமிழ் சமய உலகத்திலும் இலக்கியத்துறையிலும் சித்தர்கள் என்ற ஒரு கூட்டத்தார் இருக்கிருர்கள். அவர்கள் எல்லோரும் சிவபெருமானையே பரம்பொருளாகக் கொண்டு உலக

வாழ்வைத் துறந்து யோக மார்க்கத்தில் ஈடு பட்டவர்களாதலால், சமயச் சடங்குகள் ஆலய வழிபாடு முதலியவற்றை ஒரு பொருட்டாகக் கருதாமல் கண்டித்திருக்கிறார்கள். இவர்களில் தலையாயவர் திருமூலர். அவருடைய மனப் போக்கு ஆன்மஞானம், யோகசமாதி ஆகிய வற்றில் முனைந்திருந்தபோதிலும், ஆகமங்களைப் போற்றிப் பின்பற்றியவராதலால் சமய வழி பாட்டு நெறியைப் பூராவும் தள்ளிவிடவில்லை. அவருக்கு அடுத்தபடியாக சிவவாக்கியரும் பட்டினத்தாரும் முக்கியமானவர்கள். வைணவ ஆழ்வார் திருமழிசையார் தமது பூர்வாச்ரமத் தில் சைவத் தவயோகியான சிவவாக்கியரா யிருந்தார். பட்டினத்தார் பாடல்களில் சில பதினோரந் திருமுறையில் தொகுக்கப்பெற்று இருக்கின்றன. இன்று வழங்கிவரும் சிவவாக்கி யர் பாடல், பட்டினத்தார் பாடல் என்பவை களின் ஆசிரியர்கள் திருமழிசை ஆழ்வார், திருமுறைப் பட்டினத்தார் அல்லர் என்றும் பிற் காலத்தவர்கள் என்றும் சிலர் கருதுகிறார்கள். இந்தக் கருத்துக்கு ஆதரவாக வரலாற்றுச் சான்றுகள் இல்லை. பிற்காலச் சித்தர்கள் என்று கூறப்படுபவர்கள் காலத்தைத் தெரிய மார்க்க-மில்லை. கி. பி. 14-ம் நூற்றாண்டு முதல் 17-ம் நூற்றாண்டுவரை இருக்கலாம் என்று ஊகிக்கப் படுகிறது.

இவர்கள் பாடல்களில் அறு சமயத்தைப் பற்றி பிரஸ்தாபம் காணப்பெறுகிறது. பட்டின-த்தார் பூரணமாலை என்ற பாடலில் –

> "சட்சமய பேதங்கள்தான் வகுத்துப் பின்னு மொரு
> உட்சமய முண்டென் றுரைத்தனையே பூரணமே"

என்று கூறியிருக்கிறார். "பூரணம்" என்பது சிவபெருமானைக் குறிக்கும் சொல். இங்கே 'சட்சமயம்' 'அறுசமயம்' என்பது மதங்களா அல்லது வைதிகதரிசனங்களா என்பது தெளிவா யில்லை. 'உட்சமய முண்டென்றுரைத்தனையே' என்பதால் அவை மதங்களாயினும்சரி தரிசனங் களாயினும் சரி சைவத்திற்குப் புறம்பானவை என்று கொள்வதுதான் பொருத்தம்.

பாம்பாட்டிச் சித்தர் பாடல் இது

> "சதுர்வேதம் அறுவகைச் சாத்திரம் பல
> தந்திரம் புராணங் கலை சாற்றுமாகமம்"

இதில் அறுவகைச் சாத்திரம் ஆறு வைதிக தரிசனங்கள்தான் என்று தோன்றுகிறது. அகப் பேய் சித்தர்பாடலில் சற்று முரண்பட்ட கருத்து இருக்கிறது. ஓரிடத்தில் "ஆறு தத்துவமும் ஆகமமும் சொன்னதடி" என்கிறார். சற்றுப் பின்னர் "சமயமாறுமடி தம்மாலே வந்ததடி" என்று பாடுகிறார். இவர் குறிப்பிடும் "ஆறு தத்துவம்" வைதிக தரிசனங்கள் ஆறு என்று கொள்ளலாம். "ஆகமம்" என்பதற்கு புனித மான வாசகம் என்ற பொதுவான பொருள்தான் பொருந்தும். 'சமயமாறும்' என்பதனால் எவற்றைக் குறிக்கிறார் என்பது தெரியவில்லை. அவை "தம்மாலேவந்ததடி" என்பதின்கருத்துத் தெளிவாயில்லை. இது மதங்களைக் குறிப்பதாகத் தான் கொள்ள வேண்டும்.

சிவஞான சித்தியாரின் சுபக்கத்தில் அருள் நந்தி சிவாசாரியார் சிவபெருமானைத் துதிக்கும் மங்கல வாழ்த்துப்பாடலை

"அறுவகைச் சமயத்தோர்க்கும் அவ்வவர் பொருளாய் என்று தொடங்குகிறார். இங்கே சைவத்தைத் தவிர பிற அறுவகைச் சமயங் கள் என்ற பொருள்தான் பொருத்தமாயிருக்கும். சைவத்தையும் சேர்த்து ஆறுசமயங்களை அவர் குறிப்பிட்டிருக்கலாம் என்று ஒரு சாரார் கருது-கிறார்கள். எவ்வாறாயினும் இவ் ஆறும் எவை என்று திட்டமாகச் சொல்வதற்கில்லை. அவை வைதிக இந்து சமயத்தைச் சேர்ந்த ஆறு கடவுளர் வணக்கம் அல்லது தரிசனங்கள் என்று கொண்டிருக்கமாட்டார் என்று தோன்றுகிறது. ஏனென்றால் ஆறு தரிசனங்களில் ஒன்றான சங்கரரின் அத்வைத வேதாந்தத்தை "மாயா வாதம்" என்ற தலைப்பிலும் வைணவ சமயத்தை "பாஞ்சராத்திரம்" என்ற பகுதியிலும் அந்த நூலின் பரபக்கத்தில் இவர் கண்டித்திருக்கும் முறையைக் கவனித்தால், இவ்வளவு கண்டனங் களுக்குரிய சமயத்தோர்க்கும் 'அவ்வவர் பொருளாய்' சிவபெருமான் இருந்ததாகக் கொண்டிருப்பாரா என்று சந்தேகம் எழும். ஆனால் சமரசவாதிகளான சித்தர்கள் நம்மாழ் வாரையும் அப்பரையும் போன்று, தங்கள்

சமயங்களை எதிர்க்கும் சமயங்களைக்கூட, திருமாலும் சிவனும் படைத்தார்கள் என்று கூறுகிறார்கள் என்றே தோன்றுகிறது.

மேலேகண்ட சித்தியார் பாடல் கருத்துக்கு விளக்கம் கூறுவதுபோல தாயுமானவர்

> "ஆறு சமயங்கள் வேறு வேறாகி விளையாடும் உனை யாரறிவார்?" ஆனந்தமானபிரம்-3.

என்று பாடியிருப்பது அமைந்திருக்கிறது. இதையே சற்றுவிரிவாக அடியிற்கண்டபாடலில் தெளிவாக்குவதும் கவனிக்கத்தக்கது.

> வேறுபடும் சமயம் எல்லாம் புகுந்து பார்க்கின்,
> விளங்கு பரம்பொருளே, நின் விளையாட்டல்லால்
> மாறுபடுங் கருத்தில்லை, முடிவில் மோன
> வாரிதியில் நதித்திரள்போல் வயங்கிற்றம்மா.
> - கல்லாலின்-25.

தாயுமானவர் "ஆறு சமயங்கள்" என்று சம்பிரதாயப்படி மேலே குறிப்பிட்டவர், பின்னவர் "வேறுபடும் சமயம் எல்லாம்" என்று அமைக்கிறார். வேறுபடும் சமயங்களின் (அவைகள் மதங்களாயிருந்தாலும் சரி, தரிசனங்களாயிருந்தாலும் சரி) கொள்கைகள் எவ்வாறாக இருந்த போதிலும் அவை எல்லாம் பரம்பொருளாகிய சிவபெருமானின் விளையாட்டின் விளைவு என்று கொண்டிருப்பதால், வெறுப்பின்றி நட்புணர்ச்சியுடனேயே பாடியிருக்கிறார். சமயக் கணக்கரின் பொதுவான சகிப்புத் தன்மையற்ற கண்ணோட்டத்தில் விழுந்து கண்டனங்களைக் கையாளாமல் பரந்த சமரச நோக்கே தாயுமானவர் பாடல்களில் மிளிர்கிறது. வைணவத்தில் நம்மாழ்வார் காட்டியிருக்கும் பரந்த சமரச மனப்பான்மையை சைவத்தில் தாயுமானவரிடம் பார்க்கமுடிகிறது.

சைவ வைணவ சமயங்கள், வெகு காலமாகவே தமிழ் நாட்டில் நிலவி வந்த போதிலும் அவை கி. பி. 6 முதல் 11-வது நூற்றாண்டுவரையுள்ள காலத்தில் தீவிர பக்தி நெறியாகவே மாறி வலிமையுடன் ஓங்கிவளர்ந்து மக்களிடமும் அரசர்களிடமும் தனியாட்சி புரிந்ததை முன்னர் கூறியிருக்கிறோம். ஆலய வழிபாட்டு முறைகளும் திருவிழாக்களும் அவைகளுக்கேற்ற ஆடல் பாடல் கலைகளும் சமுதாயத்தைக் கவர்ந்தன. அக்காலத்தில் பூசையும் இன்னிசைப் பாடல்களும் கலந்த கடவுள் வழிபாடு பக்தியும் சமயங்களின் முக்கியப் பகுதியாய் அமைந்தன. பின்னர் வைதிக இந்து சமய நூல்களைப் பின்பற்றியும் நாயன்மார்கள் ஆழ்வார்கள் பாடல்களின் சிதறிக்கிடந்த கருத்துக்களினடிப்படையிலும் தத்துவஞானக் கட்டிடங்கள் அமைக்கப்பெற்று சமயங்களின் தனித்துவத்தை வலியுறச் செய்ய இணைக்கப்பெற்றன. இந்த முறையில் கி. பி. 12-ம் நூற்றாண்டில் இராமானுஜர் பிரஸ்தானத்ரயங்களின் பாஷ்யங்களின் மூலம் விசிஷ்டாத்வைதத்தைக் கட்டி ஸ்ரீவைஷ்ணவ சமயத்திற்கு அரண் செய்தார். அடுத்த நூற்றாண்டில் மெய்கண்டதேவர், தமது சிவஞான போதம் மூலமும் அருள்நந்தி சிவாசாரியார் அதன் வழிநூலாக விரிவாக எழுதிய சிவஞான சித்தியார்மூலமும் சைவசித்தாந்த தரிசனத்தைப் படைத்து சைவத்தோடு இணைத்தார்கள். இதே நூற்றாண்டில் தமிழ் நாட்டிற்கு வெளியே கன்னட தேசத்தில் மாத்வர் தோன்றித் தமது உரைநூல்கள் மூலம் த்வைத சித்தாந்தத்தைச் சிருஷ்டித்து, விஷ்ணுவையே பரம்பொருளாகக் கொண்ட ஆனால் இராமானுச தரிசனத்தினின்று சற்று வேறுபட்டு, சத் வைஷ்ணவத்திற்குப் பக்கபலமாக உதவினார்.

இராமானுஜர் பிற சமயங்களைப் பற்றித் தமது பாஷ்யங்களிலேயே குறிப்பிட்டு எதிர்த்திருக்கிறார். அதேபோல மாத்வர் தமது நூல்களில் சங்கரரின் அத்துவிதமுட்பட 2 தத்துவஞானக் கோட்பாடுகளைக் குறிப்பிட்டுத் தாக்கியிருக்கிறார். சைவ சித்தாந்தத்தைப் பற்றிய வரையில் அருள்நந்திசிவாச்சாரியார், சிவஞான சித்தியாரில் பரபக்கம் என்ற பகுதியில் 14 சமயங்களின் கொள்கைகளைப் பிரஸ்தாபித்து விமரிசனம்செய்து மறுக்கிறார். பின்னர் மேலே கூறப்பெற்ற மும்முனைத் தாக்குதலுக்குட்பட்ட சங்கரரின் அத்வைத வேதாந்தத்தை ஆதரித்து வடமொழியில் வேதபாஷ்யம் செய்த சாயனரின் மகனான மாத்வர் என்ற மாயனவர் (வித்தியாரண்யர் அல்லர்) எழுதிய 'சர்வதரிசன சங்கிரகம்' என்ற நூலில் 16 சமயங்களின் கொள்கைகளின் சாதக பாதகங்களை ஆராய்ந்திருக்கிறார். இவ்வாறு சமயங்களைப் பற்றி எழுந்த சிறந்த தத்துவ நூல்களில் 'அறுவகைச்சமயம்' என்ற கருத்து காணப்பெறவில்லை.

கிறித்து சகத்திற்கு சில நூற்றுண்டுகளுக்கு முன்பே தோன்றின. ஷட் தரிசனங்களும், அவற்றிலொன்ருயிருந்து கேரள நாட்டில் பிறந்த சங்கரரின் கையில் முழுமை பெற்ற அத்துவித வேதாந்த சிகரமும் தமிழ் நாட்டின் தனிப்பெரும் ஞானதத்துவங்களான விசிஷ்டாத் வைதமும், சைவ சித்தாந்தமும், கன்னட தேசத்தில் வீறு கொண்டெழுந்த த்வைதமும், இவைகளினின்றும் வேறுபட்டு பாரதநாட்டில் ஆங்காங்கே முளைத்திருந்த தத்துவ ஞானக் கோட்பாடுகளும், மனித புத்தி சிந்தனசக்தி ஆகியவற்றின் ஆற்றலின் உச்சவரம்பைக் காட்டக் கூடியதாயும், நாம் என்றென்றும் பெருமைப்படக்கூடிய சாதனைகளாயுமிருக்கின் றன. உலக தத்துவஞான மேதைகள் இந்த உண்மையை உணர்ந்த நமது நாட்டின் ஆன்ம ஞானப் பண்பையும், சேவையையும் பாராட்டி இருக்கிருர்கள். எனினும், ஞான தத்துவக் கோட்பாடுகளை, மேலே கூறியபடி மதங்களுடன் இணைத்துவிட்டது, சமயத் துறையில் பல உட் பிரிவுகளும் கோஷ்டிமனப்பான்மையும் வளரவும், மக்களிடம் ஒற்றுமை உணர்ச்சி குறைந்து சமூகத்தில் வேறுபாடுகள் தோன்றவும் ஏதுவா-யிருந்தது என்பதையும் குறிப்பிட வேண்டும். சமயக் கணக்கர்களினதிக்கத்தாலும் பிரசாரத் தாலும் வாதப் பிரதிவாதங்களாலும் இவ்வித வேறுபாடுகளும் பிளவு உணர்ச்சியும் குறுகி உறைந்துவிட்டன.

நமதுபெரியோர்கள் எண்களுக்கு, சிறப்பை யும் பொருளையும் பொதுவாகக் கற்பித்துவந் திருக்கிருர்கள். மும்மூர்த்திகள், மூவுலகங்கள், முக்குணங்கள், மும்மலங்கள் போன்ற கருத்துக் களிலிருந்து மூன்று என்ற எண்ணுக்கு ஒரு தத்துவம் இருப்பதாகக் கொண்டார்கள். அதே போல் வேதங்களுக்கு ஆறு அங்கங்கள், வைதிக தரிசனங்கள் ஆறு, முருகனுக்கு ஆறுமுகங்கள் இருப்பதிலிருந்து ஆறு என்ற எண்ணுக்கு ஒரு குறிப்புப் பொருள் கொண்டு அதைச் சமயங் களுச்குப் பொருத்தியதில் அறுவகைச் சமயம் என்ற கருத்தும் தொடரும் பிறந்திருக்கலாம். சமங்கள் பெருகிக்கொண்டே வந்த போதிலும் அவைகளை ஆறுசமயம் என்றுகொள்வது ஒரு பெருவழக்காக இருந்ததுபோலும்.

சமயம் என்ற சொல்லை மதங்களுக்கும், மதப் பிரிவுகளுக்கும் தத்துவஞான தரிசனங் களுக்கும், கடவுள் ஆன்மா முதலிய அடிப்படைக் கருத்துக்களை மறுக்கும் உலோகாயதத்திற்கும், வேறுபாடின்றியும் தெளிவின்றியும், சமயப் புலவர்களும் கவிஞர்களும் வெகு காலமாக உபயோகப்படுத்தியிருப்பதால் குழப்பம் ஏற்பட் டிருக்கிறது. அறுவகைச் சமயம் என்ற தொடரைச் சமயப் புலவர்கள் கையாண்டிருப் பதில் சிலவற்றை அவர்கள் திட்டமாகச் சுட்டு கிருர்கள் என்று தெரியக்கூடிய போதிலும், அவை எண்ணிக்கையில் ஆறுக்குக் குறைந்தும் கூடியும் இருந்திருக்கின்றன. ஆகையால் எங்கெல்லாம் சமயத்தை ஆதரித்தோ, எதிர்த்தோ, அல்லது பொதுவாக விளக்கவோ குறிப்பிடவோ அவசியம் ஏற்பட்டதோ அங் கெல்லாம் 'ஆறுசமயம்' 'அறுசமயம்' அல்லது 'அறுவகைச் சமயம்' என்ற தொடரை பொரு ளொடு முற்றிலும் புணராமொழியாகக் கையாள் வதை ஒரு மரபாகவோ, வழக்காகவோ, பெரும் பாலான ஞானிகளும், சமய நூலாசிரியர்களும் பிற புலவர்களும் சிக்கெனப் பிடித்திருக்கிருர் கள் என்பதுதான் இவ் ஆராய்ச்சியில் துலங்கும் முக்கிய முடிபு.

———

மகிழ்ச்சியாக இருக்கிறாள் சுனீதா
ஆனால், மாலதியோ
கவலைகளினால் குன்றியிருக்கிறாள்...





தன் உடல் நலத்தைப் பாழாக்கிக் கொண்டுவிட்டாள் மாலதி. எல்லாம் அடுத்தடுத்து ஏற்பட்ட கர்ப்பத்தினால்தான். அவளுக்குப் பிறந்த குழந்தைகளும் திடமின்றி பலவீனமாகவே இருக்கின்றன.

ஆனால் சுனீதா முன்னறிவு மிக்கவள். தன் குடும்பம் எவ்விதம் அமையவேண்டு மென்பதை திட்டமிட்டாள். குடும்பக் கட்டுப்பாடு முறைகளை நன்கு அறிந்திருப்பதால் அவளும் அவள் குடும்பத்தினரும் மனதுக்கேற்றபடி மகிழ்ச்சியாக வாழ முடிகிறது.

சிறிய குடும்பமே
நலமான குடும்பம்

davp 72/228

வரலாறும் வக்கிரங்களும் - மூன்ருவது பகுதி

டாக்டர். ரொமிலாதாப்பர்.

[மார்க்ஸ் இந்தியப் பொருளாதாரத்தை ஆசிய உற்பத்தி முறையென்று அழைத்தார். அரசியல் தோற்றங்கள் மாறிய போதிலும், அதன் சமூக நிலைமையில் ஓர் தேக்கம் நெடுநாளாக நிலவிவருவதை அவர் கண்டார். இதற்குக் காரணம் சுய தேவைப் பூர்த்தியுள்ள உற்பத்தி முறையும், சாதி அமைப்பும் என்று அவர் கருதினர். அவருடைய காலத்தில் பல நூற்ருண்டுகளாக முக்கிய உற்பத்திச்சாதனமாகவிருந்த நிலத்திற்கும் வர்க்கங்களுக்கும் நிலவிய உறவுகள் பற்றியும், நிலவுடமை வரலாறுபற்றியும் போதிய விவரங்கள் வெளியிடப் பட்டிருக்கவில்லை. எனவே ஆசிய முறை உற்பத்தியின் பொதுவான தன்மைகளை மார்க்ஸ் விளக்கினுரேயன்றி, நிலவுடைமை முறையினல் ஏற்பட்ட வர்க்க முரண்பாடுகளின் வரலாற்றை, நெடுங்காலத்திற்கு தொடர்ந்து கண்டு விளக்க முடியவில்லை. மார்க்ஸ் காலத்திற்குப் பிறகு, இந்திய நிலவுடமை முறையின் வரலாறு பற்றிய பல சான்றுகள் வெளிப்பட்டுள்ளன. ஆளும் வர்க்கத்திற்கும் நிலத்திற்கும் இடையே உள்ள தொடர்பும் ஆளும் வர்க்கத்தின் சாதிச் சார்புகளும், இச்சாதிகள் வர்ணங்களுக்குட்படுத்துவதும் ஆகிய வரலாற்றை எம்முறைகொண்டு அறிவது என்பதை திருமதி ரொமிலாதாபர் விளக்குகிருர்.

- நா. வானமாமலை]

கலோனியல் நிலைக்கு முந்திய இந்தியாவைப்பற்றி 1853ல் கார்ல்மார்க்ஸ் பின்வருமாறு எழுதினுர். "பண்டைக் காலத்திலிருந்து ஆசியாவில் மூன்று அரசாங்கத் துறைகள் இருந்துவந்திருக்கின்றன. ஒன்று நிதித்துறை, அதாவது உள்நாட்டுக் கொள்ளை. இரண்டு போர், அதாவது வெளிநாட்டுக் கொள்ளை. மூன்ருவது பொதுப்பணித்துறை. தட்பவெப்ப நிலைகளும், தரையமைப்பும், கால்வாய்கள், குளங்கள் முதலிய பாசன வசதிகளை அமைத்துக் கொள்ளுவதை ஆசிய நாடுகளில் தேவையாக்கின. நீரைச் சிக்கனமாகவும், பொதுப் பயன்பாட்டிற்காகவும் பயன் படுத்தவேண்டிய நிலைமைகளினுல் அரசின் மத்தியப் படுத்தும் அதிகாரத்தின் தலையீடு அவசியமாயிற்று. இதனுல் எல்லா ஆசிய அரசுகளுக்கும் ஒரு பொருளாதாரக்கடமையில் அதாவது பொதுப்பணித் துறையில் ஈடுபடும் கடமை ஏற்பட்டது. இந்தியாவின் கடந்த காலத்தின் அரசியல் தோற்றங்கள் மாறியிருப்பதாகத் தோன்றினுலும் அதன் சமூக நிலைமை மிகப்பழங்காலத்திலிருந்து பத்தொன்பதாவது நூற்ருண்டின் முதல் பத்தாண்டு வரை மாருமலேயே இருந்துவந்துள்ளது."

இந்தியப் பொருளாதார அமைப்பை ஓர் வடிவமைப்பாகக் கருதியவர்கள் அதற்கு ஓர் பிரமிட் வடிவத்தை அளித்தனர். அரசன் பிரமிட்டின் உச்சியிலும், சுயதேவைப்பூர்த்தி—கிராம சமுதாயங்கள் பிரமிட் அடித்தளத்திலும் இருப்பதாக அவர்கள் கருத்து வடிவம் அளித்தனர். நிலத்தில் தனிச் சொத்துரிமை இல்லை. அரசு, பொதுப் பாசன அமைப்பின் மீது கொண்டிருந்த ஆதிக்கத்தால், கிராம அமைப்புகளின் மீது ஆதிக்கம் செலுத்த முனைந்தது. கிராம சமுதாயங்களிலிருந்து எஞ்சிய உற்பத்தியைக் கைப்பற்ற அரசனுக்கு மேற்குறிப்பிட்ட ஆதிக்கம் அவசியமாயிருந்தது. எஞ்சிய உற்பத்தி மூலம் அரசனது அரண்மனையில் செல்வம் குவிந்தது. இந்தச் செல்வத்தை அரச ஊழியர்கள், அரசனுக்குப் பெற்றுத் தந்தனர். பொதுப் பணியின் மீது அவர்களுக்கு நிர்வாக அதிகாரம் இருந்ததால், இவ்வாறு மக்களிடம் இருந்த உபரி செல்வத்தை மன்னனிடம் கொணர்ந்து சேர்ப்பது எளிதாயிருந்தது. சமுதாயம் தேக்க நிலையில் இருந்தது. பொருளாதாரம்—விவசாய அடிப்படையில் இருந்தது. அநேகமாக நகரங்

களே இல்லை. எனவே வியாபாரம் அல்லது உற்பத்தியின் கேந்திரங்களாகச் செயல்பட்ட அமைப்புக்கள் இல்லை.

''கீழ்த்திசை எதேச்சாதிகாரம்'' (Oriental despotism) என்ற பொருளைப் பற்றி ஐரோப்பாவில் நிலவிய கொள்கைகளின் சாரமாக மார்க்ஸின் கொள்கை இருந்ததால் அவருடைய வாக்கியங்களை நான் மேற்கோள் காட்டினேன். இந்தியப் பழமை பற்றி இந்தியாவிற்கு ஆதரவான மனப்போக்கு உடையவர்கள் இவ்வருணனையில் உடன்பாட்டு அடைமொழிகளை சேர்த்துக்கொண்டனர். எதிரான மனப்போக்குடையவர்கள் எதிர்மறையான அடைமொழிகளை சேர்த்துக்கொண்டனர். எவ்வாறுயினும் பழமையான இந்தியப் பொருளாதார அமைப்பைப் பற்றிய மார்க்ஸ் காலத்து மொத்தமான அறிவை இது பிரதிபலித்தது இது மிகவும் குறைவான அறிவு நிலையைக் குறித்தது. காம்ப்பெல், எல்பின்ஸ்டன், ரிச்சர்டு ஜோன்ஸ் முதலிய ஆசிரியர்களின் எழுத்துக்களும் சமகாலத்து ஆங்கிலேயே அதிகாரிகளின் குறிப்புக்களும் இக் கொள்கைக்கு ஆதாரமாயிருந்தன. சான்றுகள் மிகவும் குறைவாக இருந்தபடியால், இவற்றைக் கேள்விக்குட்படுத்த ஆய்வாளர்கள் விரும்பவில்லை. பிற்காலத்தில் மார்க்ஸ் தொடர்ந்து இந்தியப் பொருளாதாரத்தில் நிலத்தில் தனியுடைமை இல்லையென்ற கூற்றைச் சந்தேகித்தார். இந்தியப் பழமை பற்றி மார்க்சிய வரலாற்றாசிரியர்கள் செய்திருக்கும் ஆராய்ச்சிகளின் பயனாகத் தோன்றியுள்ள அறிவின் காரணமாக மார்க்ஸ் கொண்டிருந்த சந்தேகம் இன்று அதிகமாகியுள்ளது. இன்று மார்க்ஸியவாதிகளல்லாத ஆய்வாளர்கள், மார்க்ஸ், இந்தியப்பழமை பற்றிக் கொண்டிருந்த பழமைப் படிவத்தைப் பயன்படுத்திக் கொள்ளுகிறார்கள். சிறிது காலத்திற்கு ''கீழ்த்திசை எதேச்சாதிகாரம்'' என்ற கருத்து வழக்கொழிந்திருந்தது, ஆனால் அண்மைக்காலத்தில் இதுபற்றிய விவாதம் ஆசிய ஆய்வாளர்கள், மற்றும் அயல்நாட்டு ஆய்வாளர்களிடையே மறுபடியும் துவங்கியுள்ளது.

விவசாயப் பொருளாதாரத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட அனைத்துச் சமுதாயங்களிலும், ஆராயப்படவேண்டிய முக்கியமான பிரச்சினை, வரலாற்றுப் பரிணும முறையில் நிலத்துக்குரிய பங்கு என்ன என்பதேயாகும். ஏனெனில் நிலம்தான் தொடர்ந்து அடிப்படைப் பொருளாதார அலகாக இருந்து வந்துள்ளது. இவ்வுறவை, பல கோணங்களிலிருந்து நோக்கவேண்டும். விவசாயச் சமுதாயங்கள் பரவலாகிப் புதிய நிலங்களில் குடியேறிய முறைகள் யாவை? நிலவுடைமை முறை என்ன? யார் நிலத்தின் உடைமையாளர்கள்? யார் நிலத்தில் உழைத்தவர்கள்? விவசாய உபரி உற்பத்தி எவ்வளவு கிடைத்தது? முதலியன. இன்னொரு நோக்கு, வரிவசூல் முறை. இதற்கு அரசியல் அதிகார வர்க்கம் தேவை. அதன் அதிகாரங்கள் எவை? பயிரிடுபவர்கள், இந்த வர்க்கத்தை எவ்வாறு நோக்கினர்? இறுதியாக விவசாயத தொழில் அறிவு. விவசாயத் தொழில் நுணுக்க அறிவும், பாசன முறை அறிவும் இதனுள் அடங்கும். விவசாயப் பொருளாதாரத்தின் இவ்வகையான கூறுகளனைத்தும் ஆசிய உற்பத்தி முறையைப் பற்றிய படிமத்தை ஆராயும் பொழுது கவனிக்கப்படவேண்டியவை. மார்க்ஸின் காலத்திற்குப் பின் வரலாற்று ஆய்வுகள் மூலம் பல சரித்திரச்சான்றுகள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. அதனுல் மார்க்ஸின் காலத்துக் கருத்துப் படிமம் கேள்விக்குள்ளாகியது. இக் கருத்துப்படிமத்துக்குரிய சான்றுகள் துல்லியமற்றவையாயிருப்பினும்,இக்கருத்துப்படிமத்தை ஏற்றுக்கொள்வதால் பல முக்கியமான கேள்விகள் எழுகின்றன. இன்று வரலாற்றுச் சான்றுகள் பல கிடைத்திருப்பதால், பழமையான கருத்துப் படிமத்தை எதிர்ப்பதற்குரிய வாதங்கள் தோன்றியுள்ளன. அதனைத் தனித் தனியான சான்றுகளைக் காட்டி எதிர்ப்பது சமய வாதம் போன்றிருக்குமே அன்றி, பழங்காலத்தைப் பற்றிய நமது அறிவை வளர்த்துக் கொள்ளப் பயன்படாது. அடிப்படையான பிரச்சினைகளின் மீது கவனம் செலுத்தி முறைப்படியான வரலாற்று ஆய்வை நிகழ்த்துவதே பழங்காலத்தைப் பற்றிய அறிவை வளர்க்கப் பயன்படும்.

கி. மு. மூன்ருவது அல்லது நான்காவது நூற்ருண்டு முதலேயே நம் நாட்டின் சில பகுதி களில் வேட்டைச்சமுதாயம் அல்லது கால்நடை பராமரிப்புச் சமுதாயத்திலிருந்து கிராம சமுதா யம் உருவாகத் தொடங்கியது. சில பகுதிகளில் அதற்குப் பிற்காலத்திலும் மாறுதல் துவங்கியது. புராதன இனக்குழு சமுதாயத்தில் புராதன விவசாயம் இருந்தது. எரித்துக் கிளரி (Slash and burn, digging stick) இவ்விவசாயம் நடை பெற்றது. இனக்குழு முழுவதற்கும் நிலம் சொந்தமாயிருந்தது. வாணிபத் தொடர்புகள் குறைவு. இனக்குழு உணர்வு தனிமனிதனுக்கு அதிகம்.

ஏர் உழவு முறை தோன்றுவதால், இனக் குழு சமுதாய அமைப்பு, விவசாய சமுதாயமாக மாறியது. நிலத்தில் தனியுடைமை தோன்றி யது. வாணிபம் தோன்றியது. தனித் தொழில் திறமைகள், வாணிபத்தின் காரணமாக வளர்ச்சி பெற்றன. ஏர் உழுவித்து நிலத்தைத் தயார் செய்ய, ஓரிடத்தில் நிலேயாக வாழவேண்டியது அவசியம். இனக்குழு உணர்வு தனிமனிதனிடத் துக் குறைந்தது. ஒரு பிரதேசத்தோடு தனி மனிதன் தன்னே ஒருமித்துக் கொள்ளுகிருன். அதனேடு ஒரு சமூகப் பிரிவைச் சேர்ந்தவன் என்பதையும் உணருகிருன். இவ்வுணர்வு மிகவும் முக்கியமான பொருள் பெறுகிறது. இவ்விரண்டு அமைப்புகளுக்குமிடையே இருந்த வேறுபாட்டைக் காட்ட, கி. மு. ஆருவது நூற் ருண்டின் சங்கம் அல்லது குடியரசுகளான சாக்கியர், மல்லர், லிச்சாவியர் முதலிய இனக் குழுக்களேயும், அவற்றிற்கருகில் அமைந்திருந்த கோசலம், காசி, மகதம் போன்ற அரசுகளேயும் குறிப்பிடலாம். குடியரசுகளில் இனக்குழுச் சமுதாய அமைப்பில், எல்லோருக்கும் ஓரளவு சமமான உரிமைகளும் இருந்ததைக்காணலாம். இக்குடியரசுகளின் பூர்வீகப் பெயர்கள் இனக் குழுப் பெயர்களே.

1500 கி. மு. விற்கு முன்னல் இந்தோ ஆரிய மொழி பேசுகிற மக்கள் இந்தியாவிற்கு வருவ தற்கு முன்னரே இனக்குழு சமுதாயங்களும், விவசாய சமுதாயங்களும் இருந்தன என்பது அகழ்வாராய்ச்சியால் புலனுகிறது. கி. மு. 3000 ஆண்டிலேயே ஏருழவு முறை இருந்ததென்பதை ஹாரப்பா காலத்திற்கும் முந்தியகால ஆய்வு கள் தெளிவு படுத்துகின்றன. இக்காலத்து வயல் ஒன்று ஏர் உழுத சின்னங்களேக் கொண் டிருப்பதை அகழ்வாராய்ச்சி புலப்படுத்தியுள் ளது. ஹாரப்பா நகரங்களுக்கு விவசாய அடிப்படையை இவ்வயல்களே அளித்திருக்க வேண்டும். நகரங்கள் தோன்றுவதற்கு ஏருழவு முறை மிகவும் அவசியமானதாகும். அதிகமான நகரமக்கள் தொகைக்குத் தேவையான உணவைப் பெறுவதற்கு ஏருழவு இன்றியமை யாதது. மொழியியல் சான்றுகளின் மூலம், ஏருழவு முறையை ஆரியர்கள் வருமுன் இங்கு வாழ்ந்துவந்த பூர்விக மக்களிடமிருந்து அவர் கள் கற்றுக் கொண்டனர் என்று தெரிகிறது. வேதங்களில் காணப்படும் விவசாயம் குறித்த சொற்கள், ஆரியமல்லாத மொழிகளிலிருந்து பெறப்பட்டவை. உதாரணமாக லாங்கலா, ஹலா (ஏர்) குட்டலா (களம்) கலா (கூடை) உலுகாலா (உலக்கை, உரல்) பள்ளி—சிறு கிராமம். இவையனைத்தும் திராவிட அல்லது முண்டாமொழிச் சொற்கள்.

இரும்புத் தொழில் நுணுக்கம் புகுந்தது, மிக முக்கியமான பொருளாதார விளேவை ஏற்படுத் தியது. கங்கைச் சமவெளியின் அடர்ந்த பருவ மழைக் காடுகள் (monsoosn tropical forests) இரும்புக் கோடாரிகளால் வெட்டி வீழ்த்திஅழிக் கப்பட்டன. கங்கைச் சமவெளி அல்லூவியல் மண்ணே உழுது பயிரிட்டார்கள். இந்நிகழ்ச்சி களின் விளேவாக நெல் பயிரிடுவது முக்கிய தொழிலாயிற்று. நெல் முக்கிய உணவு தானிய மாயிற்று. ஏர் உழவு முறை, இரும்பு விவசாயக் கருவிகள், நெல் வயல்களில் நீரை அடைத்துத் திறக்கும் முன்பு, நீர்ப்பிரிவினேகளில் ஏற்படும் சண்டைகள் முதலியனபற்றி பண்டைப்பௌத்த இலக்கியங்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன, இவை புதிய விவசாயத் தொழில் முறையின் தன்மை கள். மௌரியப் பேரரசு தோன்றுவதற்குரிய விவசாய அடிப்படைகள் இவைதாம்.

இப் புதிய தொழில் நுணுக்கம் கிராமப் பொருவாதாரம் பரவுகிறபோது அதனேடு கை கோத்து வளர்ந்தது. கிராமப் பொருளாதாரம்

நிலைத்துவிட்ட பகுதிகளில் நிலத்தில் தனியுடைமை தோன்றியது. உடைமையை நிரூபிப்பதற்கு குடும்ப வரலாற்றுக் குறிப்புக்களும், கொடிவழிப் பட்டியல்களும் அவசியமாயின. எனவே கொடிவழி ஆவணங்கள், நிலவுடைமையைக் காட்டுவதற்காகப் பாதுகாத்து வைக்கப்பட்டன. புதிய நிலங்கள் பயிரிடப்பட்டு, இனக்குழுச் சமுதாயத்திலிருந்து விவசாயச் சமுதாயங்கள் வளர்ச்சியடைகிறபோது மக்கள் தொகை அதிகமாகியிருத்தல் வேண்டும். கி.மு. இரண்டாயிரம் அல்லது ஆயிரம் ஆண்டுகளின் போது புராதன கால விவசாய சமுதாயங்கள் பெருகின. நகரங்களும் பெருகின. இவ்விவரங்களைப் புராதன நூல்கள் குறிப்பிடுகின்றன. இனக்குழு சமுதாயங்களைவிட விவசாய சமுதாயங்களில் அதிகமான எண்ணிக்கையில் மக்கள் வாழ்வார்கள். ஆயினும் பண்டைய காலத்தில் எந்தக் காலத்திலும் தற்கால மக்கள் தொகையில் ஐந்தில் ஒரு பங்குகூட இருந்திருக்க முடியாது. ஏரினால் பண்படுத்தப்படாத தரிசு நிலம் ஏராளமாக இருந்திருக்கவேண்டும். கௌடில்யர் தமது அர்த்தசாஸ்திரத்தில் தரிசு நிலத்தில் மக்களைக் குடியேற்றிப் பயிரிடச் செய்வது அரசின் கடமை என்று கூறுகிறார். அவர் எழுதுவது. 'முன்பு மக்கள் வாழ்ந்த இடங்களிலாவது, புதிய இடங்களிலாவது, வேறு நாட்டிலிருந்து மக்களைக் கொணர்ந்தோ, தன் நாட்டில் மக்கள் நெருங்கி வாழ்கிற பகுதிகளிலிருந்து மக்களைக் கொணர்ந்தோ தரிசு நிலங்களில் குடியேற்றவேண்டும். 500 சூத்திரர்களுக்கு குறைவில்லாமல் மக்களைப் புதிய இடங்களில் குடியேற்ற வேண்டும். சூத்திரர்கள் பயிர்த் தொழில் செய்வார்கள். ஒன்றிரண்டு 'குரோச' தூரம் வரை இக்கிராமம் பரவியிருத்தல் வேண்டும். அவற்றின் தற்காப்புக்கு இந்தத் தூரம் அவசியம்." அசோகன் கலிங்கத்துப் போரில் ஒன்றரை லட்சம் போர் வீரர்களை அடிமைகளாக்கிக்கொணர்ந்தான் என்று அவனுடைய சாசனங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. தரிசு நிலங்களில் அவர்கள் குடியேற்றப்பட்டனர் என்று நாம் ஊகிக்கலாம். 5ம் நூற்றாண்டிலிருந்து பல நிலக் கொடைகளை அரசர்கள் அளித்ததைப் பார்க்கும் பொழுது, நிலம் பெருமளவில் பயிரிடப்படாமல் இருந்ததென அனுமானிக்கலாம்.

இந்த விவாதத்தில் மிக முக்கியமான பிரச்சினை நிலத்தில் தனியுடைமை இருந்ததா என்பதாகும். ஸர்தாமஸ்ரோ, பிராங்காஸ் பெர்னியே முதலிய ஐரோப்பிய பிரயாணிகள், "முகலாய மன்னர்கள் காலத்தில் நிலத்தில் தனியுடைமை இருந்ததில்லை"4 என்று குறிப்பிட்டுள்ளார்கள். அவர்களுடைய முடிவிற்குக் காரணம் முகலாயர் காலத்தில் ஏராளமாக சர்க்கார் நிலங்கள் இருந்ததேயாகும். இதனால் எல்லா நிலங்களும் அரசருடைய சொந்த நிலங்கள் என்ற எண்ணம் அயல்நாட்டுப் பிரயாணிகளுக்கு ஏற்பட்டது. இந்த எண்ணத்தால் பழங்கால முழுவதிலும் இந்தியாவில் நிலங்கள் அரசர்களுக்கே சொந்தமாயிருந்தன என்ற முடிவிற்கு அவர்கள் வந்துவிட்டனர். ஆனால் தற்பொழுது நிலம் தனியுடைமையாக இருந்ததென்பதற்குச் சான்றுகள் கிடைத்துள்ளன. நிலவுடைமையின் படிமாற்ற வளர்ச்சியை நம்மால் அறிந்துகொள்ள முடிகிறது. சட்டத்தையும் ஒழுங்கையும் நிலைநாட்ட அரசபதவி தோன்றியது என்பதை பண்டைய அறநூல்கள் அரசின் தோற்றம் பற்றிய வருணனைகளில் கூறுகின்றன. அடுத்த கட்டத்தில் தங்களைப் பாதுகாப்பதற்காக அரசர்களுக்கு வரிசெலுத்த மக்கள் ஒப்புக்கொண்டு ஒப்பந்தங்கள் செய்துகொண்டதாகத் தெரிகிறது. வரி, மக்கள் அனுபவித்த நிலத்திற்கான பாட்டம் அல்லது வாடகை என்ற கருத்தை சிறுபான்மை அறநூல்களே கூறுகின்றன. 'திக்நிகாய'த்தில் புத்தர் தனிச் சொத்துரிமையின் தோற்றம் பற்றிக் கூறுகிறார். "பண்டைக் காலத்தில் சமுதாயத்தில் பூர்ணத்துவமும், சாந்தியும் நிலவின. ஒவ்வொரு மனிதனும் ஒழுக்கமுடையவனாக இருந்தான். அனைவரும் ஒருவருக்கொருவர் சமமானவர்களாக வாழ்ந்தனர். இந்நிலைமைகள் மாறி தீமைகள் புகுந்தன. பால் வேறுபாடுகள் தோன்றி வளர்ந்தன. சிலர், பிறருடைய நெல்லைக் கவர்ந்தனர். பெண்களையும், நெல்வயல்களையும் கவர்ந்துகொள்ள அவர்கள் சண்டையிடத் தொடங்கினர். ஒழுங்கும் அமைதியும் பலியாகிவிட்டன.........இம்மக்கள் ஒன்றுகூடி இந்நிலைமைகளைப்பற்றிச் சிந்தித்து வருந்தினர்." "களவு குற்றம் காட்டு

தல், பொய், பழிவாங்குதல் ஆகிய தீமைகள் நம்மிடையே அதிகமாகி விட்டன. நம்மில் ஒருவனை, கோபப்பட வேண்டியபோது கோபம் கொள்ளவும் தண்டிக்க வேண்டிய விடத்து தண்டிக்கவும் அதிகாரமளித்து நியமித்தால் என்ன? அவனுக்கு நாம் பயிரிடும் நெல்லில் ஒரு பாகத்தைக் கொடுத்து விடலாம்.''

மஹாபாரதத்தில் சாந்திபர்வதத்தில் (பிற் காலத்தில் எழுதப்பட்டது என்று கருதப்படும் ஓர் பகுதியில்) இத்தகையதோர் கருத்து காணப் படுகிறது. "பழங்காலத்தில் தர்மம் நிலைகுலைந்து மக்கள், பெரிய மீன் சிறிய மீனை விழுங்குவது போல ஒருவரையொருவர் துன்புறுத்தி வந்தனர். சமுதாயம் ஒழுங்காக இயங்கமுடியவில்லை. அப்பொழுது மக்களில் சிலர் கூடி ஓர் ஒப்பந்தம் செய்துகொண்டனர். "கடுஞ்சொல் பேசுகிற வனும் அடிதடியில் இறங்குகிறவனும், அடுத்த வன் மனைவியைக் கவர்ந்து செல்லுகிறவனும், பிறர் பொருளைத் திருடுகிறவனும், நம் உறவு முறையிலிருந்து விலக்கிவைக்கப்படவேண்டும்.''

இந்த ஒப்பந்தம் நடைமுறையில் செயல் படமுடியவில்லை. எனவே அவர்கள் மனுவை அணுகி தங்களுடைய அரசனாகப் பதவியேற்கும் படி வேண்டினார்கள். இப்பணியைத் தான் செய்வதற்காக தனக்கு வரிகொடுக்க வேண்டு மென்று மனு கேட்டான். அவர்கள் ஒப்புக் கொண்டனர். இவ்வாறு மஹாபாரதம் அரச பதவியின் தோற்றம் பற்றிக் கூறுகிறது.

அரசு எச்செயல் முறையால் (Process) தோன்றியிருப்பினும் அதன் கடமை மக்களையும் சமூக நிறுவனங்களையும், குடும்பத்தையும், தனிச்சொத்துரிமையையும் பாதுகாப்பதுதான் என்பது இவ்வருணனைகளில் இருந்து தெளிவா கிறது. இப்பாதுகாப்புக் கடமைக்கே 'சட்டம், ஒழுங்கு' என்ற பெயரைப் பண்டைய அற நூல் கள் பொருளாகக் கொண்டன. இக்கடமையை நிறைவேற்றுகிற நிறுவனத்திற்கோ, அரச னுக்கோ வரி செலுத்துவது அவசியமாயிற்று. குப்தர்காலத்தில் தனிமனிதர்களுக்கு நிலங்களை விற்றது பற்றிய சான்றுகள் அதிகமாகக் கிடைத் துள்ளன. 6-ம் நூற்றாண்டுக்குப்பின் கிடைக் கும் ஆவணங்கள், நிலம் விற்றதையும் வாங்கி யதையும் குறிப்பிடுகின்றன. பண்டைக் காலச் சூத்திரங்களில் நில எல்லை பற்றிய தாவாக்கள் அதிகமாகக் குறிப்பிடப்படுவதில்லை. ஆனால் மனு நீதி சாஸ்திரத்தில், இவை பெரிதும் இடம் பெறுகின்றன. தர்ம சாஸ்திரங்களில் நிலத் தாவாக்கள் மிகவும் சிக்கலடைந்து காணப்படு கின்றன. கி. பி. 12-ம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்னர் வாரிசு உரிமை விதிகள் மிகவும் சிக்கலடைந்து விட்டன. இந்நிலையை மிதாச்ர, தயாபாக, வாரிசு உரிமை விதிகளில் காணலாம்.

பௌத்த நூல்கள், செல்வர்களான நில உடைமையாளர்களைப்பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றன. அதுமட்டுமின்றி, தாஸர், பிரிக்தகர் என்ற அடிமைகளைப் பற்றியும், கூலிக்கு உழைக்கும் ஏவலர்களைப் பற்றியும் குறிப்பிடுகிறது. அசோகன் சாசனங்களிலிருந்து இத்தகைய உழைப்பாளிகள் பெருந்தொகையினராயிருந் தனர் என்பதும், அவர்களுடைய நலம் குறித்து மன்னன் பல பணிகள் புரிந்தான் என்பதும் தெரிகிறது. பிராம்மண இலக்கியங்களில் பயிர்த் தொழில் புரிந்தோர் சூத்திரர் என்று அழைக்கப் படுகின்றனர். இப்பிரிவினுள் பல தொழில் புரிந்தவர்களும் அடக்கிக் கூறப் பட்டுள்ளனர். பயிரிடும் உழவர்கள், கைத் தொழில் புரியும் தச்சர், கொல்லர் முதலிய பஞ்சகருமார்கள், கூலிக்கு உழைக்கு ஏவலர், வினைவலர், அடிமைகள் அனைவரும் இப் பிரிவினுள் அடக்கிக் கூறப் படுகின்றனர். சூத்திரர்தாம் அடிப்படை உற்பத்தியாளர்கள். கிராமத்திலும், நகரத்திலும் உற்பத்தி நடை பெற சூத்திரர் உழைப்பு இருந்த காரணத்தால், பரந்த அளவில் அடிமைமுறை பரவவில்லை. ஆயினும், மௌரிய சாம்ராஜ்யத்தில் அரசின் தொழில்களிலும், பொதுப்பணிகளிலும் அடிமை கள் தொழில் புரிந்தனர்.

கி. பி. முதல் சில நூற்றாண்டுகளில் நில உடைமையில் ஓர் புதிய பிரிவு தோன்றியது. குப்தர் காலத்திற்குப் பின்னர் இது பெரிதும் ஆதிக்கம் செலுத்தத் தொடங்கியது. நில வுடைமை உறவுகளையே இது பெரிதும் மாற்றி விட்டது. இக்காலத்தில் பிராம்மணர்களுக்கும்

பிராமணரல்லாத உயர்தர அதிகாரிகளுக்கும் நிலங்கள் அளிக்கப்பட்டன. நிலக் கொடை பெற்ற அதிகாரிகளுக்கு, 'சாமந்தர்', 'ராவுத்தர்' 'தாக்கூரர்' என்ற விருதுகள் வழங்கப்பட்டன. சாமந்தன் என்ற சொல்லின் பொருள் அண்டை வீட்டான் அல்லது சிற்றரசன் என்பதாகும். இக்கொடை நிலங்கள் பரம்பரை உரிமையாகப் பெறப்பட்டன. இந்நில உடைமையாளர்கள் பிற்காலத்தில் தனி ராஜ்யங்களின் அரசர்களானார்கள். இப்போக்கினால் அதிகாரக் குவியல் தவிர்க்கப்பட்டு, அதிகாரப் பரவல் ஏற்பட்டது. இனக்குழு பந்தங்கள் மேலும் நெகிழ்ந்தன. நிலம் செல்வத்தின் பிரதானமான வடிவமாயிற்று. பிரதேச பந்தங்களையும், சாமந்தனுக்கு விசுவாசத்தையும், இப்புதியமுறை ஊக்குவித்தது. அதிகாரத்திற்கு வழியான இந்த நிலக் கொடைகள், கி. பி. முதல் நூற்றாண்டு முதல் தொடங்கி, பிரிட்டிஷ் ஆட்சிக் காலம் வரை நீடித்தது. நில உறவு முறைகளின் அமைப்பு மாறியபின்னரும் நிலக்கொடைமுறை நீடித்தது. பண்டைய அரசர்கள் சாமந்தர்களை உருவாக்கியதுபோல சுல்தான்கள் 'முக்தி'களையும், முகலாயர்கள் ஜாகீர்தார்களையும் உருவாக்கினர். மிகச் சில பிரபுக்களின் கையில் அதிகாரம் குவிந்தது. அரசர்கள் நிலங்களை அளித்து அதிகார பீடங்களைப் படைத்தார்கள். நிருவாகப் பதவிகள் அதிகாரத்தின் வாய்க்கால்களாயின. முற்காலத்தில் அதிகாரிகளின் சம்பளங்கள் பணமாகக் கொடுக்கப்பட்டன. அமைச்சருக்கு ஆண்டிற்கு 40,000 பணமும், கரணத்தானுக்கு 500 பணமும் சம்பளம் கொடுக்க வேண்டுமென்று அர்த்தசாஸ்திரம் கூறுகிறது. இச்சம்பளங்களின் விகிதம் 96 : 1. "உயர்ந்த சம்பளம் ஊழலையும், அதிருப்தியையும் தவிர்க்கும்" என்று கௌடில்யர் கூறுகிறார். சம்பளத்திற்குப்பதில் நிலத்தை அளிக்கத் தொடங்கியது அதிகாரம் நிலைபெறுவதற்கு வழிவகுத்தது. நிருவாகப் பதவிகளுக்கு பிரதேச செல்வாக்கு உடையவர்களே நியமனம் பெற்றார்கள். அவர்களுக்குச் செல்வாக்குடைய பிரதேசங்களிலேயே நிலமும் அளிக்கப்பட்டதால் அவர்களுடைய அதிகாரத்தின் வலிமை மிகுதியாயிற்று.

பண்டையச்சட்ட நூல்கள், அரசன் உழவர்களிடமிருந்து மகசூலில் ஆறில் ஒரு பாகத்தை வரியாகப் பெறவேண்டுமெனக் கூறுகின்றன. இதற்கு 'சட்பாகம்' என்று பெயர். இவ்வாறு ஆறிலொருபாகம் இறையாகப் பெறும் அரசனுக்கு 'சட்பாகி' என்று பெயர். சில அறநூல்கள் நாலில் ஒரு பாகம் அரசன் கடமையாகப் பெறலாம் என்று விதிக்கின்றன. சில பிரதேசங்களில் விளைச்சலின் ஒரு பகுதி வரியாகவும் நிலத்திற்குத் தனி வரியாகவும் வசூலிக்கப்பட்டிருப்பதை பண்டைய ஆவணங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. மௌரியர் காலத்திற்குப்பின் பல புதிய வரிகள் விதிக்கப்பட்டுள்ளன. அரசன் ஏவலால் கூலியின்றி உழைக்க வேண்டிய கடமையை உழவர்களுக்கு நீதி நூல்கள் விதித்தன. இதற்கு 'விஷ்டி' என்று பெயர். (இந்த கட்டாய உழைப்புக்கடமைக்குத் தமிழ்நாட்டில் 'வெட்டி' என்று பெயர். இத்தகைய உழைப்புக்கு ஆள் கொண்டுவந்து வேலையை மேற்பார்ப்பவன் தான் வெட்டியான். நா. வா.) இந்த 'விஷ்டி' உழைப்புக்கு உரியவர்கள் சூத்திரரும், தாஸரும், பிரிதகரும், கருமார்களுமே. நிலக்கொடைகள் மிகுதியான காலத்தில் அதனால் பயனடைந்தவர்கள், நிலக்கொடை பெற்றவர்களே. அவர்களுக்கு பல புதிய வரிகளை வசூலிக்கும் உரிமையளிக்கப்பட்டது. அதிகரித்த வரிகள், பயிரிடும் உழைப்பாளிகளுக்குப் பெருஞ் சுமையாகத் தான் இருந்திருக்கவேண்டும். அதிகரித்த வரிகளுக்கு நேர் விகிதத்தில் ஒடுக்கு முறையும் இருந்ததென்று பிறஅம்சங்களைக் கவனிக்காமல் முடிவு செய்துவிடக்கூடாது. உதாரணமாக அக்பருடைய ஆட்சிக் காலத்தில் வரியின் அளவு, மகசூலில் மூன்றில் ஒரு பகுதியாக உயர்த்தப்பட்டது. அதிகமாக வசூலித்துவிட வேண்டும் என்பதற்காக அவ்வாறு வரி விகிதம் உயர்த்தப்படவில்லை. அக்காலத்தில் விவசாய விளைச்சல் அதிகமாயிற்று என்பதற்கும், தேசிய நுகர்ச்சி அளவு அதிகமாயிற்று என்பதற்கும் சான்றுகள் உள்ளன. விவசாய அபிவிருத்தியும், பயிரிட்ட நிலங்களின் அளவு அதிகமானதும், விவசாய உற்பத்தி அதிகமானதற்குக் காரணங்களாயிருந்தன.

பண்டைக்கால இந்தியாவில் விவசாயிகள் கலகங்கள் அதிகமாக இருந்ததில்லை. சில கதைகள் மட்டுமே அத்தகைய கலகங்களைக் குறிப்பிடுகின்றன. மிகுந்த வரிச்சுமையிலிருந்து விடுபடுவதற்காக அயல் நாட்டு நிலங்களுக்கு மக்கள் குடிபெயர்ந்து சென்றனர். எல்லையோரப் பகுதிகளில் வசித்த மக்களும், சிறிய ராஜ்யங்களில் வாழ்ந்த மக்களும் இவ்வாறு குடிபெயர்ந்து சென்றனர். தாங்க முடியாத வரிச்சுமையால் பாதிக்கப்பட்ட தென் பாஞ்சால மக்கள் வட பாஞ்சாலத்திற்குக் குடி பெயர்ந்து சென்றனர் என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன. அரசனுக்கோ, கொடுமையிழைத்த அதிகாரிக்கோ எதிர்ப்புத் தோன்றியதைப்பற்றி பௌத்த நூல்கள் கூறுகின்றன. மௌரிய அதிகாரிகளை எதிர்த்து தக்ஷசீல மக்கள்கிளர்ச்சி செய்தனர் என்பது மேற்கூறியதற்கு ஓர் உதாரணமாகும். மக்கள் கிளர்ச்சிகளை பிராம்மண நூல்கள் குறை கூறுகின்றன. பிராம்மணர்களுக்கும் க்ஷத்திரியர்களுக்கும்தான் கொடுங்கோன்மையை எதிர்க்கும் உரிமை உண்டென்று பிராம்மண நூல்கள் கூறுகின்றன. இக்கலகங்களின் நோக்கம் அரசனை ஒழிக்க வேண்டும் என்பதல்ல. கொடுங்கோலனையோ, திறமையற்றவனையோ நீக்கவேண்டும் என்பதே அவற்றின் நோக்கம். அத்தகைய கிளர்ச்சிகளுக்கே அந்நூல்கள் ஆதரவளிக்கின்றன. அபாயம் வரும் காலங்களில் கூட உழவர்கள் ஆயுதம் தாங்கக் கூடாது என்ற தடையின் காரணமாக உழவர் கலகங்கள் துரிதப்படமுடியாமல் போயிற்று. கலகம் நடைபெறமுடியாமற்போன பொழுதும், குடிபெயர்ச்சிக்கு வாய்ப்பு இல்லாத பொழுதும் உழவர்களின் எதிர்ப்புணர்ச்சி பக்தி இயக்கமாக எழுந்தது. கத்நாமி இயக்கமும், சோடாநாக்பூர் பிரதேசத்தில் சிர்ஸாமுண்டா இனக்குழு மக்களின் இயக்கமும் மேற்கூறிய நிலைமைக்கு சமீபகால உதாரணங்கள். முதலாவது இயக்கம் பதினெட்டாம் நூற்றாண்டிலும் இரண்டாவது இயக்கம் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டிலும் தோன்றின. ஏர் உழவு முறை தோன்றிய பின்னர், நிகழ்ந்த தொழில் நுணுக்க மாறுதல்கள் பாசன முறைகள் சம்பந்தமானதாகும். ''நிலம் வறட்சியாயிருந்ததால் பாசன வசதிகள் விவசாயத்திற்கு இன்றியமையாதவையாயின, பாசன வசதிகளும், நீர் இறைப்பு இயந்திரங்களும் அரசின் ஆதிக்கத்திலிருந்ததால் விவசாய உற்பத்தியிலும், நில வருவாயிலும் அரசு ஆதிக்கம் செலுத்தியது.'' இதுவே கீழ்த்திசை எதேச்சதிகாரம் என்ற கருத்தின் அடிப்படையாகும்.

வரலாற்றுச் சான்றுகள் இக்கருத்துக்கு மாறான உண்மைநிலையைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. சில விதிவிலக்குகளுட்பட்டு நீர்ப்பாசன வசதிகள் தனிப்பட்ட நிலவுடையாளர்கள், கிராம சபைகளின் ஆதிக்கத்தில்தான் இருந்தன. அக்கால நீர்ப்பாசன வசதிகள் என்பது கிணறுகளும், பாசன ஏரிகளும், கால்வாய்களுமே. இவற்றை நிருவகிக்க அரசின் நிருவாகம் தேவையில்லாமல் இருந்தது. ஆனால் பிரதேசக் கூட்டுறவுதான் தேவையாக இருந்தது.

வரலாற்று ஆரம்ப காலத்தில் இத்துறையில் அரசின் பணியிருந்தது என்பதைக்காட்டும் சான்றுகள் உள்ளன. நந்தர்கள் கலிங்க நாட்டில் கால்வாய்கள் தோண்டினார்கள். மௌரியப் பேரரசர்கள் கத்தியவாரிலுள்ள சுதர்சன ஏரியைத் தோண்டினார்கள். கிராமப் பொருளாதாரத்தின் ஆரம்பகால விஸ்தரிப்பை வலுப்படுத்துகிற பொழுது மௌரிய அரசு பாசனவசதிகளின் நிர்மாணவேலைகளில் பெரும் பங்கு பெற்றது. நிலவருவாய் வசூலைப்பற்றியும் வரிவிதிப்பு பற்றியும் விரிவாகக் கூறுகிற அர்த்தசாஸ்திரம் இக்காலத்தில்தான் எழுதப்பட்டது. இந்நூலில் காணப்படும் பலசெய்திகள் சமகாலச் சான்றுகளாகும். நீண்டகாலத்திற்குப் பின்னர் கி. பி. 10ம் நூற்றாண்டில் நிலப்பாசன நிருமாணத்திலும் நிருவாகத்திலும் அரசு பங்கு பெற்றது குறித்த சான்றுகள் உள்ளன. காஷ்மீரில் சுய்யா என்ற சூத்திர அதிகாரி, பள்ளத்தாக்கில் வெள்ளத் தடுப்பு அணை ஒன்றைக் கட்டினான். அரசின் ஆதிக்கத்தில் நீர்ப்பாசன வசதிகளைக் கொண்ட கலிங்கம், கத்தியவார், காஷ்மீர் ஆகிய பகுதிகள் நமது துணைக் கண்டத்தின் பொருளாதாரத்தில் முக்கிய பங்கு பெறவில்லை. இதற்கு மாறாக தமிழ்நாடு பாசன வசதிகள் விஷயத்தில் ஒரு தொடர்ச்சியான வளர்ச்சி பெற்றிருந்ததைக் காண்கிறோம்.

பாசன வசதிகளைத் தோற்றுவிப்பதில் தமிழர்களின் அக்கறை மெகலிதிக் காலம் முதலாகவே காணப்படுகிறது. இது வறட்சிப் பகுதியன்று. தென்மேற்கு, வடகிழக்குப் பருவமழை பெறும் நிலப்பரப்பு. ஆயினும் இங்கும், மைசூரிலும், சோழப் பேரரசர்களும், விஜயநகரப் பேரரசர்களும் காவிரியின் வெள்ளத்தைக் கட்டுப்படுத்த அணைகள் கட்டியுள்ளார்கள். ஆனால் தமிழ் நாட்டில் பயிரிடும் உழவனைக் கட்டுப்படுத்த மையமான எதேச்சாதிகாரம் தோன்றவில்லை. நிருவாகத்தில் அதிகாரப் பரவல் அதிகமாக இருந்தது. தமிழ்நாட்டின் கிராம சபைகளான 'ஊர்', 'சபை' என்ற நிறுவனங்கள், இவற்றின் பிரதிநிதித்துவம் பிராம்மணர்களுக்கும், பெரு நிலக் கிழார்களுக்கும் மட்டுமே இருந்த போதிலும், பிராம்மணர்களுடைய அக்ரகாரங்களில் மட்டும் இவை ஒழுங்காக செயலாற்றிய போதிலும், பிரதேச பாசன வசதிகளை, முக்கியமாக ஏரிப்பாசனத்தை நிருவாகம் செய்தன. கோயிற்சுவர்களில் வெட்டப்பட்ட நீளமான சாசனங்கள் சபைகளின் செயல்பாடுகளை (functions) விரிவாகக் கூறுகின்றன. இச்சபைகள் அரசு அதிகாரிகளின் மனம் போல் செயல்பட்டன என்று சொல்வதற்கில்லை. பாசன வசதிகளைப் பற்றி அரசு அக்கறை கொண்டிருந்த காலமும் நிலக்கொடைகள் அதிகமான காலமும் ஒன்றாக இருந்தது கூர்ந்து நோக்கத் தக்கதாகும். இக்கொடைகளால் அரசியல் அதிகாரப் பரவல் ஏற்பட்டது மட்டுமல்லாமல் கொடை பெற்றவர்களது நிலங்களில் அதிகாரிகளின் தலையீடும் தடுக்கப்பட்டதும் முக்கியமானதாகும். இதனால், தனிமனிதர்களுடையவும், சபைகளினுடையவும் நிலவுரிமை பற்றியும் பாசனவசதிகளின்மீது இருந்த கட்டுப்பாடு பற்றியும் ஆராய்வது அவசியமாகும்.

வடஇந்தியாவில் பாரசீகச்சக்கரம் (Parsian wheel) என்ற நீரிறைக்கும் யந்திரத்தை செழிப்பான கிராமங்களிலுள்ள பணக்கார விவசாயிகளே பயன்படுத்தினர் என்று கூறப்படுகிறது. அரசு இந்த இயந்திரத்தைப் புகுத்துவதில் எவ்விதப்பங்கும் கொள்ளவில்லை. ஆயினும், பாசன வசதியுள்ள நிலம், பாசன வசதியில்லாத நிலம் என்று நிலங்களைப் பிரித்து, அரசே பாசன வசதி செய்து கொடுத்த நிலங்களுக்கு அதிக வரி வசூலித்தது. பாசன வசதியைத் தானே செய்து கொண்ட நிலச் சொந்தக்காரருக்கு வரிவஜா அளிக்கவேண்டுமென்று அர்த்தசாஸ்திரம் கூறுகிறது. எந்த முறையில் விவசாயத்திற்கு நீர் பெறுவது என்பது பிரதேசத்தின் பூகோள அமைப்பையும் அக்காலத்தின் சூழ்நிலை இயல்பையும் பொறுத்தது. (விவசாயத்திற்கு நீர் பெறுவதற்கு மூலங்களாக உள்ளவை கிணறுகள், வாய்க்கால்கள், ஏரிகள்) வரலாற்றுத்தொடக்க காலத்தில் அரசின் பணிகள் வெள்ளத்தடுப்பினால் பாசன வசதியளித்ததாகவே காணப்படுகிறது. இம்முறையினால் மிகவும் அளவுக்குட்பட்ட பூகோளப்பரப்பிலேயே பாசன வசதியளிக்க முடியும். அரசின் வருவாயை அதிகப்படுத்த விவசாயிகளை இருபோகம் பயிரிடத் தூண்ட வேண்டுமென்று அரசியல் நீதி நூல்கள் போதிக்கின்றன.

வரலாற்றாசிரியர்கள் "இந்தியா விவசாயத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட பொருளாதார அமைப்புடையது" என்று அளவுக்குமீறி வலியுறுத்தி வந்ததால் வாணிப நடவடிக்கைகள் சில காலங்களில் வளர்ச்சி பெற்றதைக் காண முடிவதில்லை. நகர வாணிபத்தின் கேந்திரங்களாக இருக்க வேண்டிய நாகரிகங்கள் இந்தியாவில் இருந்ததில்லை என்ற கூற்று, சான்றுகளுக்கு முரணான யூகமாகும். கடற்கரைப் பட்டினங்களில் வியாபாரத்தினின்றும் அரசிற்குக் கிடைத்த வருவாய், மற்றப் பகுதிகளில் நிலவரி மூலம் கிடைத்த வருவாயைப் போலவே முக்கியமானது. பல வரலாற்றுக் காலங்களில், வாணிபம், இந்தியாவின் பலபகுதிகளில் நகர நாகரிகம் வளர்ச்சி பெறுவதற்கு முக்கிய காரணமாக இருந்தது. ஹாரப்பா போன்ற நகரங்களின் பொருளாதாரம், பாரசீகத்துத் துறைமுகங்களோடும், சுமேர் நாட்டோடும் நடத்திய வாணிபத்தையே அடிப்படையாகக்கொண்டிருந்தது. லோதால் நகரிலுள்ள கடற்கரையில் சரக்கு இறக்கும் மேடையின் அழிவுகளும், ஓர் கப்பலின் சுட்ட மண் மாடலும்; கடல் பயண அறிவு, சிந்துவெளி நாகரிக மக்களுக்கு இருந்தன என்பதை ஐயமற நிரூபிக்கின்றன. நமது துணைக் கண்டத்தில் கங்கை

போன்ற பேராறுகள் வாணிபத்தின் இரத்தக் குழாய்களாக இருந்தன, கி. மு. 6-ம் நூற்றுண்டில் மகத மன்னர்கள், காசி, கோசலம், விரிஜ்ஜி முதலிய ராஜ்யங்களோடு போராடச் சென்றதற்குக் காரணம் ஆற்று வழி வாணிபத்தைத் கைப்பற்றிக்கொள்வதற்கேயாகும். மௌரிய அரசாங்கம் நிர்மாணித்த நெடுஞ்சாலைகள் வழியே நாடு முழுவதும் வாணிபம் பரவியது. நடுக்கங்கைப் பிரதேசத்தில் உற்பத்தியான ஆடம்பரப் பொருளான கறுப்பு பாலிஷ் மண் பாண்டங்கள் மேற்கே தட்சசீலம் வரைக்கும், தெற்கே அமராவதி வரைக்கும் அகழ்ந்தெடுக்கப்பட்டுள்ளன. காந்தாரத்தில் நெய்யப்பட்ட உரோமக் கம்பளங்கள் இந்தியா முழுதும் பிரசித்தமடைந்தன. பாண்டி நாட்டு முத்து இந்தியா முழுதும் புகழ் பெற்றது. கி. மு. மூன்றும் நூற்றுண்டில் தோன்றிய பணப் பொருளாதாரமும், வரிவடிவமும் அகன்ற நிலப் பரப்பில் வாணிபம் பரவத் துணை செய்தன.

கி. மு. முதல் நூற்றுண்டில் ரோமக் கப்பல்கள் செங்கடல் வழியாக தென்னிந்திய ராஜ்யங்களான சேர, சோழ, பாண்டிய நாடுகளை வந்தடைந்தன. இந்நாடுகளின் பட்டினங்களில் ரோமர்கள் வாணிப நிலையங்களை அமைத்தனர். துணிகள், வாசனைத் திரவியங்கள், பதிக்கத் தேவையான கற்கள், (Semi precious stones) முதலியசரக்குகள் எகிப்துக்கு ஏற்றுமதியாயின. ரோம் நகரத்துச் சீமாட்டிகளால் செல்லமாக வளர்க்கப்படுவதற்காக மயில்களும், மனிதக் குரங்குகளும் ஏற்றுமதியாயின. இச்சரக்குகளுக்கு விலையாக ரோமர்கள் தங்கக் காசுகளை அனுப்பினர். அவை தென்னிந்தியாமுழுவதிலும் இருந்து, அகழ்ந்து கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளன. பிளினி என்னும் ரோம வரலாற்றுசிரியன், ஆடம்பரப் பொருள்களுக்காக ரோமர்கள் இந்தியாவிற்கு ஏராளமான தங்கத்தை அனுப்புகிறுர்கள் என்று கூறி, தன் நாட்டவர்களைக் கண்டித்தான். பண்டைய தென்னிந்திய ராஜ்யங்களின் பொருளாதார அடிப்படை மெகலிதிக் பண்பாட்டின்மீது நிருமாணிக்கப்பட்டு வாணிபத்தால் வளர்க்கப்பட்டதேயாகும்.

வட இந்திய வணிகர்களுக்கு சந்தையாக இரண்டு நிலப்பகுதிகள் இருந்தன. ஆப்கானிஸ்தான், ஈரான் வழியாக கீழ் மெடிட்டரேனியன் பகுதிகளுக்கு அவர்கள் சரக்குகளை அனுப்பினர். இது முற்காலத்தில் நடந்தது. அதற்கடுத்த காலத்தில் அவர்கள் மத்திய ஆசியாவிற்கும் அதன் பின்னர் சீனுவிற்கும் தங்கள் வாணிபத்தைப் பரப்பினர். அகழ்வாராய்ச்சித் தலங்களில் குஷான மன்னர்களின் தங்கக் காசுகள் கிடைப்பது, அவர்கள் காலத்து விவசாய வளர்ச்சியைக் காட்டுகிறது. இந்திய வணிகச் சாத்துகளோடு பௌத்த பிட்சுக்கள் மத்திய ஆசியாவிற்கும், சீனுவிற்கும் சென்றனர். இப்பகுதிகளில் பௌத்தம் பரவத் தொடங்கிய காலம் இதுவே. வாணிப உறவுகளின் தொடர்ச்சி ஹூணர்கள், துருக்கியர்கள், மங்கோலியர்களது படை எடுப்புகளால் தடைப் பட்டது. இவ்வாறு தொடர்ச்சி அறுபட்டதன் தாக்கம் நகரப் பொருளாதாரத்தில் காணப் பட்டது.

இந்திய வணிகர்கள் கி. பி. முதல் சில நூற்றுண்டுகளில் வாசனைத்திரவியங்கள் கிடைக்குமிடங்களையும், அவற்றை விற்பனை செய்தற்குரிய சந்தைகளையும் தேடி தென்கிழக்கு ஆசிய நாடுகளுக்குச் சென்றனர். இந்த மாறுதலால் தென்கிழக்கு ஆசிய வாணிபத்தின் லாபம் இந்திய வணிகர்களுக்குக் கிடைத்தது. தென் கிழக்கு வானிப நலன்களைப் பெறவே 11-ம் நூற்றுண்டில் சோழமன்னன் சுமத்திரா-ஜாவாவிலுள்ள ஸ்ரீவிஜயத்தின் மீது கடற்படை கொண்டு படையெடுத்தான். மேற்கு இந்தியா அராபியாவோடு வாணிபத் தொடர்பு கொண்டிருந்தது. இதனுலேயே அராபியர்கள் இந்தியாவின் மேற்குக் கடற்கரைகளுக்கு வாணிபத்திற்காக வந்தனர். வாணிபத்தால், லேவாதேவிக்காரர்களும். வாணிபக் குழுக்களும் லாபம் பெற்றனர். வட்டிக்குக் கடன் கொடுத்தல் ஒரு வழக்கமான பொருளாதார நடவடிக்கையாயிற்று. 15 சதவிகிதவட்டி நியாயமானதென்று அறநூல்கள் கூறுகின்றன. பல நூற்றுண்டுகளுக்கு இவ்வட்டி விகிதம் மாருமல் இருந்து வந்தது. கடல் கடந்த வாணிபத்திற்காக முதல் பெறப் பெறுகிற கடன்களுக்கு 240 சத

விகிதம் வட்டி பெறலாம் என்று அர்த்தசாஸ்திரம் கூறுகிறது. இது சில நூற்றாண்டுகளில் பாதியாகக் குறைந்திருக்கிறது. கடல் கடந்த வாணிபத்தில் ஆபத்துக்கள் குறைந்துவிட்ட பின் வட்டி விகிதம் மேலும் குறைந்தது. இவ்வளவு உயர்ந்தவட்டி விகிதம் உண்மையில் நடைமுறையில் இருந்ததோ, இல்லையோ, வாணிப நடவடிக்கைகள் குறையவில்லை. பல பகுதிகளில் வாணிபம் ஒரு சீராக நடைபெறுவிட்டாலும், பல கால கட்டங்களில் வாணிபத்தால் கிடைத்த செல்வச்செழிப்பு, பல பிரதேசங்களில் இருந்ததெனச் சான்றுகள் காட்டுகின்றன. வாணிபத்தால் பெற்ற செல்வ மிகுதியால், வணிகர்கள் கலையினுடையவும், சமயங்களினுடையவும் புரவலர்களாயினர். முற்காலத்தில் வாணிபம் அரசியல் அதிகாரத்தின் வாசற்படியாக இருந்ததில்லை. கௌடில்யர், வணிகர்களை அரசின் வருவாய்க்கு வாய்க்காலாகவே கருதினார். ஆனால் பிற்காலத்தில் வணிகக் குழுக்களும் (நகரங்கள், நானாதேசி) தனிவணிகர்களும் பொருளாதார, சமூகச் செல்வாக்குடையவர்களாகவும், அரசியல் அதிகாரத்தில் பங்குடையவர்களாகவும் காணப்பட்டனர்.

பிரதேசப் பொருளாதாரத்தோடு மட்டுமல்லாமல் ஆசிய வாணிபம் முழுவதோடும் இந்திய வாணிபம் தொடர்பு கொண்டிருந்தது. இந்த முறை போர்த்துகீசியர் வருகையால் சிர்குலைந்தது. (15ம் நூற்றாண்டு) அதன்பிறகு ஐரோப்பிய வாணிபக் கம்பெனிகள் இந்நாட்டிற்குள் நுழைந்தன. இதிலிருந்து நமது நாட்டில் கலோனியல் சுரண்டல் முறை உருவாயிற்று. இந்திய வரலாற்றுப்போக்கில் அயல்நாட்டு வாணிபக்கம்பெனிகளின் நுழைவு பெரிய மாறுதலை ஏற்படுத்தியது.

இரண்டு நோக்குகளில் பண்டைய இந்தியாவின் பொருளாதார உள்ளமைப்பை நாம் காண வேண்டும். இனக்குழு — பொருளாதார அமைப்பிலிருந்து — விவசாய அமைப்பையும் அதன் விஸ்தரிப்பையும் நோக்கி மாறுதல் நிகழ்ந்து வந்தது. இந்திய வரலாற்றில் பல நூற்றாண்டுகளாக இம்மாறுதல்கள் நிகழ்ந்தன. மத்திய இந்தியாவிலும், கிழக்கு இந்தியாவிலும் இன்றும் கூட இம்மாறுதல்கள் நிகழ்ந்துவருகின்றன. இவ்வளவுக்கு இந்திய வரலாற்றின் காலகட்டங்களை வரையறுப்பது கடினமாக உள்ளது. இரண்டாவது நோக்கு, விவசாயம், வாணிபம் ஆகிய துறைகளின் நடவடிக்கைகளின் தன்மையாகும். விவசாயம் நம்நாட்டிற்குள் அடங்கிய துறை. ஆற்றுப் படுகைகளையும் சமவெளிகளையும் ஏரினால் உழுது விவசாயம் செய்தது, உழவுத் தொழில் பரவியது, அதனால் சமுதாய உள்ளமைப்பில் ஏற்பட்ட மாறுதல்கள், இவையாவும் நம் நாட்டு எல்லையினுள் நிகழ்ந்தவை. இது போன்றதோர் வரலாற்றுப் பாத்திரம் பெற்ற வாணிபம் நாட்டிற்கு வெளியேயும் தனது நடவடிக்கைக் களத்தை விஸ்தரித்தது. அமைப்பில் ஏற்பட்ட மாறுதல்கள், தொழில்நுணுக்கம், நிருவாக வடிவங்கள், சமுதாயக் குழுக்கள், சமய இயக்கங்கள், முதலிய சமுதாயத்தின் எல்லா அம்சங்களோடும் தொடர்புடையதாயிருந்தன. இவற்றின் பரஸ்பரத் தொடர்புகளை ஆராய்ந்தறிய வேண்டும். எக்கால கட்டத்தில் எந்த அம்சம் முனைப்பாயிற்று, எந்தெந்த நிலைமைகளில் எந்த அம்சம் வளர்ச்சி பெற்றது என்பது போன்ற பிரச்சினைகளை ஆராய்தல் வேண்டும். ஏனெனில் தற்காலத்தில் காலக்கடலில் தனித் தனி துளிகளாக, வரலாற்று சம்பவங்கள் நோக்கப்படுவதில்லை.

நமது மரபு வழிப்பட்ட அறிவில் கொள்கையம்சமே யதார்த்த நிலையென்று கருதப்பட்டது. இதனால் நமதுபழமையை நாம் தவறாக அறிந்து கொண்டிருக்கிறோம். அதைவிட மோசமாக, கல்லின் இடையே கண்ட சின்னங்களைப்போல, வார்ப்பை உடைத்த வடிவமைப்புப் போல, என்றும் மாறாத ஓர் உருவத்தில் பழமையை அறிந்திருக்கிறோம். "பழமை மேன்மையானது, பொற்காலம், என்ற கருத்தால் பாதிக்கப்பட்டு, சமூக செயல்முறைகளை அறிய முடியாமலும், நமது பண்பாட்டு உண்மையோடு ஒன்ற முடியாமலும் திண்டாடுகிறோம். ஒவ்வொரு காலத்தின் தொழில் நுணுக்கத்தையும், பொருளாதாரத்தையும் ஆராய்வதால், நாம் பண்பாட்டை அலட்சியம் செய்கிறோம் என்பது பொருளல்ல.

ஒரு சமுதாயத்தின் முழுமையான வாழ்க்கையில் பண்பாட்டிற்குரிய இடத்தில் அதனை அமர்த்திக் காண்பதே நமது நோக்கமாய் இருத்தல் வேண்டும். நமது வரலாற்றாசிரியர் இந்தியப் பண்பாடு சூன்யத்தில் தோன்றியது போலக் கருதி எழுதுகிறார்கள். பண்பாடு என்ற கட்டிடத்தின் அஸ்திவாரத்தை அவர்கள் காண்பதில்லை.

சமீப காலத்தில் பண்பாட்டு ஒற்றுமை ஏற்பட்டிருப்பதற்குக் காரணம் சமஸ்கிருதம் பேசிய உயர் சாதியினர் அல்லது பெர்ஸியன் பேசிய உயர் சாதியினரின் பண்பாடு மக்களின் மீது சுமத்தப்பட்டதேயாகும். இவை இன்று ஆங்கிலம் அறிந்த அறிவாளிகள் தம்மை மேலோர் எனக் கருதிக்கொண்டு மக்கள் மீது தங்கள் பண்பாட்டைத் திணிக்க முயல்வதேபோலாகும். சமஸ்கிருதம் அல்லது பெர்ஸியனை மக்களில் மிகச்சிறு தொகையினர் பேசினார்கள். பண்டைய சமஸ்கிருத நாடகங்களில், அந்தப்புர ராணிகள் கூட சமஸ்கிருதம் பேசாமல், பிராக்ருதமே பேசினார்கள். இது இலக்கண விதி பிராக்ருத மொழிகளும், பிற்கால வட இந்தியமொழிகளும் சமஸ்கிருதத்திற்கு மிகவும் கடன்பட்டுள்ளன. மேலோருக்கும், மக்களுக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாட்டை பேசும் மொழியளவிலாவது, தற்கால மொழிகள் குறைத்தன. ஆயினும் மேலோர் என்ற சமூகப் பிரிவுக்கேற்ப மொழி வேறுபாடு இருக்கத்தான் செய்கிறது. சமஸ்கிருதத்திற்குப் புரவலர்களாக இருந்தவர்கள் மேற்கு இந்தியாவில் ஆண்ட அந்நிய மன்னர்கள். குப்தர்கள் காலத்திலும் புதிய க்ஷத்திரியர் காலத்திலும் இது ஆட்சிமொழியாக உயர்வடைந்தது.

இப் புதிய க்ஷத்திரிய வம்சங்கள், சமஸ்கிருதத்தை ஆதரிப்பதன் மூலம் சமுதாயத்தில் உயர்ந்த அந்தஸ்தைப் பெறவும், சமூக மேன்மைகளுக்கு அடையாளமாகக் காட்டவும் முயன்றனர். இதே காரணத்துக்காகவே, அவர்கள் சில நூற்றாண்டுகளுக்குப்பின் அஸ்வமேதயாகம் செய்வித்தனர். சமஸ்கிருதத்தில் மிக முற்பட்ட சாசனத்தின் காலம் 2-ம் நூற்றாண்டு. இச் சாசனத்தை விடுத்தவன் சக அரசன் ருத்ரதாமன். இதற்கு முந்திய சாசனங்கள் பிராக்ருதத்திலும் பிரதேசமொழியான தமிழ் முதலியவற்றிலும் உள்ளன. இச்சாசனங்களிலிருந்து சமஸ்கிருதம் எப்பொழுது அரசசபை மொழியாயிற்று என்பதைக் கணித்துக் கூறிவிடலாம், தெற்கில், பல்லவர் காலத்தில் 6-ம் நூற்றாண்டு முதல்தான் சமஸ்கிருதச் சாசனங்கள் தோன்றின. அஸ்ஸாமில் 13-ம் நூற்றாண்டில் அரசர்களான அஹம் மன்னர்கள் அஹம் மொழியில் தான் சாசனங்கள் விடுத்தனர். பின்னர் சமஸ்கிருதத்தில் சாசனங்களை எழுதுவித்தனர். எல்லாச் சாசனங்களிலும் நன்கொடைப்பகுதி பிரதேச மொழியிலேயே எழுதப்பட்டிருக்கும். இலக்கிய அலங்காரங்கள்தான் சமஸ்கிருத பாஷையில் இருக்கும்.

பெரும்பான்மை இந்தியர்களது மத நம்பிக்கையான பொதுவான அம்சங்கள், தாய்த் தெய்வ வணக்கம், செழிப்புச் சடங்குகள், பக்தி மார்க்கம், சாந்தி, பிர் முதலியன. வரலாற்று-சிரியர்கள் சம்ஸ்கிருதமரபினால் பிரதிநிதித்துவப் படுத்தப்படும் இந்துமதம் பரவியதையும் குரானால் குறிக்கப்பெறும் இஸ்லாம் பரவியதையும் வலியுறுத்துகிறார்கள். ஆயினும் சம்ஸ்கிருத மரபோடு தொடர்பில்லாத பொதுமக்களின் பிரதேச சடங்காசாரங்கள் பெரும்பான்மையோரது மத நம்பிக்கையும், மதச் செயல்களுமாகும். காஜிராஹோ, கொன்ராக் சிற்பங்கள் மேலோரது செழிப்புச் சடங்குகளைக் குறிப்பனவேயன்றி, தற்காலத்தில் பொருள் கூறப்படுவது போல் ஆத்ம—பிரம்ம ஐக்கியத்தைக் குறிப்பதல்ல. மைதுன சிற்பங்கள் (காமக் குறிப்புடைய சிற்பங்கள்) செழிப்பின், மந்திரவாத—சமய அடையாளமாகக் கருதப்பட்டன. இவை மங்களமானவை என்று முற்காலத்தவர் கருதினர். தாந்திரீகப் பழக்கங்களின் செல்வாக்கே இத்தகைய சிற்பங்கள் தோன்றக் காரணம். கிறிஸ்தவ, யூத சமயங்களின் 'பாவம்' என்ற குற்றச் சிக்கல் (guild Complex) ஓர் முக்கிய அம்சம். பிறக்கும் போதே பாவத்தில் பிறக்கிறான் என்பது அவர்கள் கருத்து. இந்து சமயத்தில் இத்தகைய குற்றச்சிக்கல் என்ற கருத்து இல்லை. எனவே காமக் குறிப்புடைய மைதுனச் சிற்பங்களை கோயில்களில் அனுமதித்தனர்.

பேரரசுகளின் காலத்தைவிட சிறு ராஜ்யங்களின் காலத்தில் உள்ளூர் பண்பாடு முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. சம்ஸ்கிருதமல்லாத மரபோடு பொருந்துகிற வழியில் சம்ஸ்கிருத மரபு மாற வேண்டும். இம்மாறுதல்கள் 19-வது நூற்றுண்டுவரை நீடித்தது. 19வது நூற்றுண்டில், சம்ஸ்கிருத மரபிற்குப் புதிய பொருள் கொடுக்கப்பட்டது. அதுகூட கிறிஸ்தவக் கருத்துக்கள், மேநாட்டுக் கருத்துக்களின் சவாலுக்குப் பதிலளிப்பதற்காகக் கொடுக்கப்பட்ட பொருளேயன்றி. மூலத்தை உண்மையாகப் பொருள் கொண்டதல்ல.

சம்ஸ்கிருத மரபுமட்டும் முழு இந்திய மரபன்று என்று கூறும்பொழுது, இதை தலைகீழாக மாற்றி சம்ஸ்கிருதமற்ற மரபுதான் இந்திய மரபென்று கூறிவிட முடியாது. ஆரிய இனத்தையும், சம்ஸ்கிருதபண்பாட்டையும் உயர்த்திக் கூறுவதற்குப் பதிலாக சம்ஸ்கிருதமற்ற ஒரு பண்பாட்டையும், ஆரியரல்லாத ஒரு இனத்தையும் உயர்த்திக் கூற வேண்டும் என்பதில்லை. ஏனெனில் இரண்டிலும் இனம் என்னும் கருத்து மொழியின் அடிப்படையிலேயே பெறப் படுகிறது. பொதுமக்களது பண்பாடு, பிராம்மணரல்லாதார் பண்பாடு என்ற எதிர்மறைக் கருத்திலிருந்து உருவாக முடியாது.

இந்திய சமுதாயம் சொல்களுக்கும் செயல்களுக்குமிடையேயுள்ள முரண்பாடு, எப்படி வாழ்க்கையை அமைக்க வேண்டும், வாழ்க்கை எப்படி அமைந்துள்ளது என்ற நிலைமைகளுக்கிடையேயுள்ள முரண்பாடு, ஆகியவற்றுல் இயங்குகிறது. வாழ்க்கையின் ஒவ்வோர் அம்சத்திற்கும், அது சாதாரண விஷயமாயினும் உயர்ந்த விஷயமாயினும், நடைபெற வேண்டிய குறிக்கோள் முறை ஒன்றிருக்கும் அதுபோல யதார்த்தம் இராது. இது கொள்கை. இக்கொள்கை இலட்சியப்படிமம். எல்லாவித நிலைமைகளுக்கும் பொருத்தமாக சிந்திக்கப்பட்டு, இக்கொள்கை உருவாக்கப் பட்டது. நேர் எதிர் முரண்பாடுகள் இங்கு பொருத்தமின்றி நிற்காமல் பொருத்தப் படுகின்றன. இந்திய 'ஆன்மீகத் தன்மை' என்பது இதுதான் போலும். தொழில் சமுதாயத்திற்கு முந்திய சமுதாயங்களில் இத்தகைய பொருத்தும் முயற்சிகள் வெற்றிபெறும். ஏனெனில் அச்சமுதாயங்களின் பண்பாடுகள் சாந்தமானதாயும், சிந்தனையுடையதாயும் போட்டியில்லாததாயும், சுருக்கமாக, நாம் நம்முடைய ஆன்மீக மதிப்புகளை எப்படி வருணிக்கிறேமோ அப்படியே நமக்குத் தோன்றுகிறது. தொழில் வளர்ச்சியின் அடிப்படையான தொழில் நுணுக்கம், முன் எந்த மாற்றத்திற்கும் அடிப்படையான தொழில் நுணுக்கத்திலிருந்தும் மாறுனது. இவ்வடிப்படையான மாறுதலை ஆழமானதாகவும் அகற்சியுடையதாகவும் ஆக்குகிறது. உயர்வு தாழ்வுகளை அது பெரிதாக்கிக் காட்டுகிறது. சமூகத்தினுள் முரண்பாடுகளை எதிரெதிராக நிறுத்துகிறது. கலோனியல் நிலையில் நமது நாடு பெற்ற அனுபவத்தில் இங்கிலாந்தின் தொழில் வளர்ச்சியில் நமது நாடும் பங்குகொள்ளும் நிலை உண்டாயிற்று. இது விசேஷமான கலோனியல் நிலைமைகளில் ஏற்பட்டது. இந்நிலையில்தான் இந்திய சமூகத்தில் காணப்பட்ட முரண்பாடு திரிபடைந்து பொய்யான முரண்பாடாக இந்தியத் தன்மை என்ற முரண்பாடாக தோற்றமளித்தது. இந்த பொய்யான முரண்பாட்டை விலக்கி, ஒரு சமுதாயத்திலிருந்து மற்றோர் சமுதாயத்திற்கு மாறும் இயக்கமே வரலாற்று இயக்கமென்பதை நாம் அறிய வேண்டும்.

இந்திய சமுதாய முழுவதையும் ஆராய்கிற பொழுது பலவிதமான மாறுதல்களை கணக்கில் கொள்ளவேண்டும். இனக்குழுக்கள், விவசாயக் குழுக்கள் எல்லாம் மாறுதலடைகின்றன. தொழில் மயமாகும் மாறுதலும் நிகழ்கிறது. இந்த மாறுதல்களின் தன்மையால் நமது சமூக மதிப்புகளும் மாறுபடும். இனி நேர் எதிர் மோதல்கள் தவிர்க்க முடியாதவை. ஏனெனில் இனி நமது அக்கரை ஆன்மீகவாழ்க்கையில்தான் என்று நம்மை நாமே ஏமாற்றிக் கொள்ள முடியாதபடி முரண்பாடுகள் புலனுகின்றன. பழமையில் தஞ்சம் புகுந்து இன்றைய முரண்பாடுகளை மறந்துவிட முடியாது. பழமையை சரியாக மதிப்பிட்டு அறிவதனுல் இன்றைய சமுதாய மாறுதல் செயல் முறை எளிதாக்கப்படலாம். வரலாறு, நமது பழமை

யோடு நம்மை ஒன்றிநிற்கச் செய்யவேண்டும். தற்கால மக்கள் குழுக்கள் தாங்கள் எதனோடு ஒன்றிநிற்பதென்று பழமையில் தேடுகிறார்கள். சிதறிக் கிடக்கும் பல தன்மைகளில் ஏதாவ தொன்றோடு ஒவ்வொரு குழுவும் ஒன்றிக் கொள்ளுகிறது. இது கோணல் படிமமாகும். பிரிட்டிஷ் ஆட்சிக் காலத்தில் நமது பழமை யென்று நமது வரலாற்றாசிரியர் கண்டறிந்த பழமைதான் நாம் ஒன்றிக்கொள்ள வேண்டிய பழமை என்று நாம் கருதிவிட்டால், நமது காட்சி மிகவும் சிற்றெல்லையுடையதாக ஆகி விடும். வரலாறு, மக்களனைவராலும் அவர் களது செயல்கள் முழுமையாலும் உருவாக்கப் படுகிறது என்பதை உணர்ந்தால்தான் நமது பழமையை ஸ்தூலமான உண்மைப் படிவமாக நமது மனத்தில் உருவாக்க இயலும். வர லாற்று ஆராய்ச்சியின் இறுதியான குறிக் கோள் இதுதானே!

தமிழாக்கம்: நா, வானமாமமலை.

கணேசர் குடும்பம்

(பயிர்த்தொழில் தெய்வங்கள்)

சங்கர் சென்குப்தா
இயக்குநர்,
இந்திய நாட்டுப் பண்பாட்டியல் கழகம்
கல்கத்தா.

[கணேசர், கணபதி, விநாயகர், பிள்ளையார் என்று தமிழ்நாட்டில் மிகப் பல மக்களால் வணங்கப்படும் தெய்வம் இந்தியா முழுமைக்கும் பொதுவான தெய்வமாகிவிட்டது. இவ்வாறு பொதுவான தெய்வமாவதற்கு முன் இவர் விவசாயிகள் தெய்வமாயிருந்தது பற்றிப் பல கதைகள் உள்ளன. அப்பொழுது இவருடைய பிறப்பு பற்றி கதைகள் இல்லை. தனியான செழிப்புத் தெய்வமாக, காவல் தெய்வமாக இருந்து பின், விவசாயிகளின் தெய்வமான உமாவுடன் மகனாக இணைக்கப்பட்டு, பின் சிவ குமாரராகவும், ஸ்கந்தனது சகோதரராகவும் ஆக்கப்பட்டார். இவ்வாறு பொது மக்கள் தெய்வம், தலைமக்கள் தெய்வமான வரலாறு இந்தியாவின் ஒவ்வொரு பகுதியிலும் வழங்குகிறது. இக்கட்டுரை வங்காளத்தில், 'கீழ்'மக்கள் தெய்வமாயிருந்த கணேசர் எப்படி மேல்மக்கள் கடவுளாகவும் சிவகுமாரராகவும் ஆகி, சிவ குடும்பத்தில் உறுப்பினர் ஆனுர் என்ற கருத்து வளர்ச்சியை நாட்டுக் கதைகள், புராணக் கதைகள், ஸ்தோத்திரப் பாடல்கள், நாட்டு வழக்கங்கள் (Folk customs) முதலிய பல சான்றுகளைக் கொண்டு கணேசர் எவ்வாறு சங்கர குடும்பத்தில் உறுப்பினர் ஆனுர் என்பதை நாட்டுப் பண்பாட்டியல் ஆய்வாளர் திரு. சங்கர் ஸென்குப்தா ஆராய்கிறுர்.

- நா. வானமாமலை]

கணேசருக்குப் பல மறு பெயர்கள் உள்ளன. விநாயகர், லம்போதரர், கஜானனர், சுர்ப்பகரணர், ஏகதந்தர், ஹெரம்போ, சித்தி தாதா, விக்னேஷர் முதலியன.

கணேசரது புராதன வணக்க முறைபற்றி அதிகமாகத் தெரியவில்லை. சிவகணங்களை நிறைவு படுத்துகிற அரை மனித மிருகங்களது உருவங்கள் கொண்ட முத்திரைகளும் உடைந்த கற்களும் ஆய்வாளர்களுக்குக் கிடைத்துள்ளன. மனித மிருக உருவத்தில் காணப்படும் 'பிரமாதா' அல்லது கணேசரை நினைவு படுத்தும் சின்னங்கள் இந்திய வரலாற்றின் மிகப் பழைய காலத்தைச் சேர்ந்தது என்று எஸ்.என்.பானர்ஜி கூறுகிறுர். கி. மு. 4-வது சகஸ்ரத்தில் (சகஸ்ரம் = ஆயிரம் ஆண்டுகள்) ஜார்டான் பள்ளத்தாக்கில் காசுயலின் பண்பாட்டைச் சேர்ந்த மக்கள் யானை முகமூடி அணிந்து நடனம் செய்தார்கள் என்று ஹென்றி. எச். ஸிலான் கூறுகிறுர். பழங்கால முதலே யானை முகச் சிற்பங்களும், யானைமுக—முகமூடிகளும் இருந்தனவென்பதற்கு அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகள் கிடைத்துள்ளன. இவை கிடைத்த இடங்களைக்கொண்டு பார்த்தால் பண்டை நாகரிகங்கள் தழைத்திருந்த ஆசியாவிலும் மெஸபடோமியாவிலும் மனித விலங்கு வணக்கம் பரவியிருந்ததை அனுமானிக்க முடிகிறது.

தரையின் கீழ் புதைந்து கிடக்கும் சுமேரிய இலாமிய, மெசப்பட்டோமிய நகரங்களில் யானை மனிதச் சிலைகள் கிடைக்கின்றன. இவற்றையெல்லாம் நினைவில் கொண்டு வங்காளத்தில் தற்காலத்தில் வழக்கில் உள்ள கணேசரைப் பற்றிய நம்பிக்கைகளையும் வழிபாடுகளையும் ஆராய முற்படுவோம். வங்காளத்தில் கணேசர்

துர்க்கையின் குடும்பத்தின் உறுப்பினர் என்று நம்பப்படுகிறார். இலையுதிர் காலத்துப் பூஜையான துர்க்கை பூஜை வங்காளிகளுக்கு ஒரு முக்கியமானதொரு விழாவாகும். அப்பூசையில் நான்கு கட்டங்களைக் காணலாம். நீண்ட நெடிய மந்திரங்களால் தேவியரை துதி செய்த பிறகு (1) மணமுள்ள நீரையும், பல தீர்த்தங்களின் கிடைத்த நீரையும் தேவியருக்கு அர்ப்பணிக்கிறார்கள். (2) பிறகு சந்தனம், மலர்கள், மாலைகள், முனைமுரியாத அரிசி முதலிய பொருள்களை நிவேதனம் செய்கிறார்கள். மிருக பலி கொடுக்கிறார்கள் அல்லது அதற்கு பதிலாக ஒரு கரும்பை வெட்டிவைக்கிறார்கள். பிறகு தீ வளர்த்து நெய் வார்க்கிறார்கள். வழிபடுகிறவர்கள் மன்றிற்கு வந்து தேவியை ஏற்று மூன்று நாட்கள் தங்க வேண்டுமென வேண்டிக் கொள்கிறார்கள். ஆனால் தேவியை வணங்கும் முன் அவளுடைய மகன் கணேசரைத் துதிக்கிறார்கள். அவர் தான் சித்திதாதா. அவரையும் இந்திரன் முதலிய மழைத் தேவர்களையும் துதிக்காமல் தேவி பூஜை துவங்காது. தேவி ஆதிபராசக்தி ஆதலால் அவளை தியான மந்திரங்களால் துதிக்கிறார்கள்.

II

இப்பொழுது நாம் ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொண்டது பாதி விலங்கு பாதி மனிதனாகக் காணப்படும் கணேசரையே. தற்காலத்தில் இவர் அறிவு, படிப்பு, வினைத்திட்பம் முதலிய பண்புகளின் ஆதி தேவதையாகவும், சிவகணங்களின் தளபதியாகவும் கருதப்படுகிறார். அவரே இடையூறுகளை நீக்குபவராகவும் (விக்கினங்கள்) என தேவதைகளின் தலைவராகவும், பார்வதி சிவனது மகனாகவும் கருதப்படுகிறார்.

தடித்த ஒருவமும் பெரிய தொந்தியும் சிவப்பு அல்லது மஞ்சள் நிறம் உடையவராக இவரைக் கருதுகிறார்கள். இவருக்கு யானைத் தலையும் ஒரு கொம்பும் நான்கு கைகளும் உள்ளன. நான்கு கைகளிலும் சில கருவிகளை இவர் வைத்துள்ளார். இவரது வாகனம் பெருச்சாளி. இவர் துர்க்கை குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவர். துர்க்கை குடும்பத்தின் உறுப்பினர்கள் என்று கருதப்படுவர்கள் துர்க்கை, அவளுடைய கணவர் மகாதேவர், அவர்களுடைய குமாரர்கள் கார்த்திகேயர், கணேசர். அவர்களுடைய குமாரிகள் லட்சுமி, சரஸ்வதி, கணேசரின் மனைவி கலாபொவ்.

III

எல்லாத் தேவர்களிலும் தேவியர்களிலும் முதன் முதலாக வணங்கப்படுபவர் கணேசர் தான். இவரை சிவாலயங்களில் காணலாம். இலையுதிர் காலத்தில் துர்க்கை தனது தந்தையின் வீட்டிற்கு வருவதாக ஐதீகம். அச்சமயத்தில்தான் வங்காளத்தில் துர்க்கை பூஜை நடைபெறுகிறது. இதனை 'அகல்போதன்' என்று அழைக்கிறார்கள். துர்க்கையின் குடும்ப உறுப்பினராக தம்முடைய தாயோடும் தமது சகோதரிகளான லட்சுமி, சரஸ்வதியோடும், சகோதரரான வாயுவோடும் தமது மனைவியான கலாபொவ் அல்லது நவபத்திரிக்கையொடும் மண்டபத்தில் காட்சி தருகிறார். இவர்களோடு மகாதேவர் விற்றிருப்பதில்லை. தூரத்திலிருந்து தமது குடும்பத்தைப் பார்க்கிறார்.

கணேசரின் மனைவியான கலபொவ் வனதுர்க்கை என்றும் பழங்குடி மக்களால் வழங்கப்பட்ட தெய்வமென்று சில அறிஞர்கள் கருதுகிறார்கள். இவளை சிலர் லெட்சுமி என்று வணங்குகிறார்கள். சிலர் பூவரசு மரத்தடியில் நவதுர்க்கை என்று வணங்குகிறார்கள். பழங்குடி மக்களின் பண்பாடு பிராமணியப்படும் பொழுது இத்தெய்வம் பிராமண தெய்வக் கூட்டத்தில் சேர்க்கப்பட்டு துர்க்கையின் குடும்பத்தில் சேர்க்கப்பட்டார்.

இவளே கணேசரின் மனைவி என்றும் கருதப்பட்டாள். நவப்பத்திரிகை ஒரு பயிர்த் தொழில் தெய்வமாகவும் இருந்தது. இது வாழைத் தண்டினால் செய்யப்பட்டு புதிய மணமகளாக கருதப்பட்டது. இவளது மார்பு கரும்பினாலும் நாட்டு ஆப்பிள் பழங்களாலும் ஆக்கப்படுகிறது. கரும்பு இலைகள் கூந்தலைப்போல் வளைத்து விடப்படுகிறது. சிவப்புக் கரையுள்ள சேலையை வாழைத் தண்டைச் சுற்றி கட்டுகிறார்கள். (இது வங்காளிப் பெண்களின் உடை)

அவளது உருவத்தைச் செய்ய மஞ்சள், பார்லி, மாதுளை, அரசிலை, நெல் முதலியன பயன் படுத்தப்படும். இவை அவளது உடல் உறுப்பு களைச் செய்யப் பயன்படுகின்றன. இது இனக்குழு வணக்கமும், பிராமணச் சடங்கு களும் இணைந்த கலவையாகும்.

இந்தியக் கலையில் கணேசர் பல்வேறுவித மாக சித்தரிக்கப் பட்டுள்ளார். இந்தியாவில் மட்டுமின்றி, நேபாளம், திபேத், தெற்கு ஆசியா முதலிய இடங்களில் கணேசர் உருவம் காணப்படுகிறது. 13ம் நூற்றுண்டில் செய்யப் பட்ட கணேசரின் சிலை ஜாவாவிலுள்ள சிங்க சாரியில் இருக்கிறது. இது கலையழகு மிக்கது. ஸையாமில் கணேசர் வணங்கப்படுகிருர். இந்தோ சீன தீபகற்பத்திலும் கணேசர் உருவம் பரவியுள்ளது.

IV

கணேசரின் தலையும் அவருடைய வாகன மும் அவருடைய சக்தியையும் களஞ்சியங் களினுள் நுழையும் திறமையை குறிப்பிடுகின் றன. இவை அவர் பயிர்த் தொழிலோடு தொடர்புள்ளவர் என்பதைக் காட்டுகின்றன. அவர் கையிலுள்ள கருவிகள் இந்திய விவசாயி கள் பயன்படுத்தும் கருவிகளே.

V

பண்டைக் கணகாலத்தில் உழவுத் தெய்வ மாக அல்லது தெய்வமாகப் பழங்குடி மக்கள் வணங்கிய கணேசர் பிற்காலத்தில் பிராமண தெய்வங்களோடு உறவுபெற்று வெற்றிஅல்லது வரம் அளிக்கும் சித்திதரதாவாக மாறிவிட்டார் என்பதை மேற்கத்திய குறிப்புகள் காட்டுகின் றன. இத்தெய்வத்தை இந்துமயமாக்கிய பிறகு இவரே இந்துமக்களின் முதன்மையான தெய்வ மாகிவிட்டார். வங்காளத்தில் இவரே சகல சக்தி படைத்த கடவுளாகக் கருதப்படுகிருர். மக்கள் குழுக்களை இவர் ஆள்வதால் இவர் கணபதி. உயிருள்ள அனைத்தையும் காப்பாற்று வதால் இவர் கணபதி. இவர் பூதங்களின் தலைவரானதால் இவர் கணபதி. பிரம்மத்தில் ஆற்றல் இவராதலால் இவர் கணபதி.

இவர் விக்நேசர் அல்லது விக்னராஜர். இடையூறுகளை அகற்றுபவர் என்று இப்பெய ருக்குப் பொருள். ரிக் வேகத்தில் பிரகஸ்பதி அறிவுத் தெய்வம். அவருக்கு பிராமணஸ்பதி என்ற பெயரும் உண்டு. மக்கள் தெய்வமா யிருந்த இவர் மேலோர் தெய்வமாகவும் கருதப் பட்டார். புராணங்களில் கணபதி மக்கள் தெய்வமாக கூறப்படுகிருர். இவருக்குத் தடை களை நீக்கவும், வரங்களை அளிக்கவும் சக்தி யுண்டு. இவரைத் துதித்துத் காரியத்தை நடத்தி ஞல் வெற்றியுண்டு. இதனுல் இவர் இந்துக் களால் மட்டுமின்றி ஜைனர்களாலும், பௌத்தர் களாலும் வணங்கப்பட்டார்.

பிரயாணம் துவங்கும் போதும் வீடு கட்ட முளை நாட்டும் போதும் ஒரு புஸ்தகத்தை எழுத ஆரம்பிக்கும்போதும் கடிதம் எழுதும்போதும் கணபதியைத் துதிக்கிருர்கள். மகாபாரதத்தை வியாச முனிவர் கூற இவர் எழுதினுர் என்பது புராணக்கதை. இவரைப் பற்றிய தியான மந்திரங்கள் ஜெய்னகி உபநிஷத்தில் காணப் படுகின்றன. ஆனுல் புராணச் சித்திரங்கள் குப்தர் காலத்துக்குப் பின்தான் கிடைக்கின்றன. குப்தர் காலத்தில்தான் பழங்குடி மக்கள் தெய்வ மாயிருந்த இவர் இந்துக் கடவுளானுர் என்று தோன்றுகிறது. இவர் அதற்கு முந்திய காலத் தில் பயிர்த்தொழில் தெய்வமாக க்ஷேத்திரபாலர் என்ற பெயரோடு பழங்குடி விவசாயிகளால் வணங்கப்பட்டார். பாதி விலங்கு பாதி மனித உருவங்களோடு பல பயிர்த்தொழில் தெய்வங் களோடு வணங்கப்பட்டார். இவரைப் பல விதங் களில் சிவனேடு தொடர்புபடுத்திஞர்கள். சில சில இடங்களில் சம்பு தனயன் (சிவகுமாரன்) என்று அழைக்கப்படுகிருர். வேறு சில இடங் களில் இவரைச் சிவனின் அவதாரம் என்று கருதுகிருர்கள். இச்சிவன் மகேஸ்வரன் அல்லர், வங்காளி விவசாயிகளின் தெய்வமாவார். இவர் விவசாயிகளின் குல தெய்வமாவார்.

வங்காளி விவசாயிகள் சிவனை ஒரு விவசா யியாகவே கருதுகிருர்கள். அவர் பயிர்த் தொழி லின் அதிதேவதை. பயிர்த்தொழில் தேவதைக ளான க்ஷேத்திரபாலர்களை சிவனுடைய உறவினர் களாடு அவரோடு தொடர்பு படுத்துகிருர்கள்,

அவர்கள் அதிகாரப்போட்டியில் ஈடுபட்டவர்கள் என்று விவசாயிகள் நம்புகிறார்கள். க்ஷேத்திர பாலர்கள் வயலின் காவல்காரர்கள். அவர்களைப் பூசை செய்யாமல் வயலில் வேலை ஆரம்பித்தால் பல இடையூறுகள் ஏற்படுமாம். இவர்களுக்கு துவாரபாலர் என்றும் பெயர். துவார பாலர் என்றால் வாயிற்காப்போன் என்று பொருள். இக்குணங்கள் அனைத்தும் கணேசருக்கு இருப்பதை புராணக் கதைகளின் மூலம் அறியலாம். சிலை இயலிலிருந்தும் (Iconography) புராணக் கதைகளிலிருந்தும் கணபதியைப் பயிர்தொழில் கடவுளென்றும் மக்கள் கடவுளென்றும் தற்கால ஆய்வாளர்கள் முடிவுக்கு வந்துள்ளனர். பெரும்பான்மை வங்காளி மக்களான விவசாயிகளோடு தொடர்புகொண்ட தெய்வம் கணேசர்தான்.

IX

கணேசர் முதலில் க்ஷேத்திர பாலராகக் கருதப்பட்டாரென்றும் பிற்காலத்தில் இந்துக்களின் வெற்றித் தெய்வமாகிவிட்டாரென்று அறிகிறோம். இந்துப் பண்பாட்டின் பிரதிநிதிகளான பிராம்மணர்களின் நம்பிக்கையில் கணேசரோடு தொடர்புடைய விவசாயச் சடங்குகளுக்கோ அவருடைய தோற்றம் பற்றிய செய்திகளுக்கோ விளக்கம் காணப்படவில்லை. இதை நிரூபிக்க கணேசரின் பிறப்பு பற்றிய கதைகளை ஆராய்வோம்.

தன் தந்தை சிவன் என்பது கணேசருக்கும், தன் மகன் கணேசன் என்பது சிவனுக்கும் தெரிந்திருக்கவில்லையென்றும் ஒருவரையொருவர் அடையாளம் கண்டுகொள்ள முடியவில்லை என்றும் ஸ்கந்த புராணம் கூறுகிறது. ஒருவருக்கொருவர் உயர்ந்தவர் என்று நிலைநாட்டிக் கொள்வதற்கான போட்டியில் அவர்களிடையே பகைமை ஏற்பட்டது. இருவருக்கும் இடையே சண்டை தோன்றி சிவன் கணேசரின் தலையை வெட்டி எறிந்தார். பார்வதி சிவனிடம் கணேசர் தமது மகனென்று கூறி அவரை உயிர்ப்பிக்க வேண்டினாள். சிவன் ஒரு யானையின் தலையை வெட்டிக் கொணர்ந்து கணேசரின் தோள்மீது பொருத்தினார். சிவ புராணத்தில் இதே கதை சில வேறுபாடுகளோடு கூறப்படுகிறது. உயிருள்ள பொம்மையைச் சிவன் வெட்டியதாகக் கூறுவது இக்கதையில் காணப்படும் முக்கிய மாறுபாடு. சிவன் ஒரு தனியான வீட்டில் பார்வதியை விட்டுவிட்டு வேட்டையாடச் செல்வது வழக்கம். பார்வதி களிமண்ணால் ஒரு பொம்மை செய்து அதற்கு உயிர் அளித்து தன்னைக் காப்பதற்காக வாசலில் நிறுத்தினாள். யாரையும் உள்ளே விடக்கூடாதென்று இப்பொம்மைக்குக் கட்டளையிட்டாள். இத்துவார பாலகன் விசுவாசத்தோடு இக் கடமையைச் செய்து வந்தான். சிவன் உள்ளே வரும்போது அவன் தடுத்தான். சிவனுக்கும் கணேசனுக்கும் சண்டையேற்பட்டது. சிவன், கணேசனுடைய் தலையை அறுத்தெறிந்தார்.

X

இவற்றிலிருந்து சிவனும் கணேசனும் வெவ்வேறு சமுதாயங்களின் தேவர்கள் என்பது தெரிகிறது. இச்சமுதாயங்கள் ஒன்றையொன்று அறியாமலிருந்தன. போர் மூலமாகத்தான் ஒன்றையொன்று அறிந்தன. அத்தகைய பண்பாட்டு மோதுதலை இக்கதை உருவகமாகக் காட்டுகிறது. பகைமை தீர்ந்ததும், தந்தை மகன் உறவால் தொடர்புபடுத்தப் பட்டனர். அதன் பிறகு இரு தெய்வங்களும் குடும்ப உறவு பூண்டு அமைதியாயினர். புராணக் கதைகளில் காணப்படும் நிகழ்ச்சிகளில் இருந்து இக்கூற்றை உறுதிப்படுத்தலாம். கணேசர் பற்றிய கதைகள், லிங்க, பிரம்ம வைவ்ரத, பிரஹத்தர்ம, ஸ்ரீஹ, வாமன, கருடபுராணங்களில் சொல்லப்படுகிறது. அவற்றில் ஒற்றுமையான அம்சங்களைவிட வேற்றுமையான அம்சங்களே அதிகமாயுள்ளன.

XI

பார்வதி தனது குமாரன் கணேசனைச் சிவனுக்குக் காட்டினாள். சிவன் அவனைப் பார்த்ததும் அவன் தலை எரிந்து போயிற்று. பிரம்மா, முதலில் காணும் தலையை அவன் தலையாகப் பொருத்தும்படி பார்வதியிடம் கூறினார். அவள் முதலில் பார்த்த ஐராவதத்தின் தலையை வெட்டிக் கொணர்ந்து தன் மகன்

தோளில் பொருத்தினுள். பாதி விலங்கும், பாதி மனிதனுமான தன் மகன் உருவத்தைக் கண்டு அவள் வருந்தினுள். மற்ற தெய்வங்களுக்கு முன் தன் மகன் வணங்கப்படுவான் என்பதை அறிந்து அவள் வருத்தம் நீங்கினுள். பயிர்த் தொழில் தெய்வத்தை தங்கள் தெய்வவரிசையில் சேர்க்க பிராம்மணர்கள் புனைந்த கதை இது.

வேறோர் கதை பார்வதியின் குளிப்பறைக் குள் சிவன் செல்ல முயன்றபோது கணேசர் தடுத்தார். சிவன் கணேசரது தலையை அறுத் தெறிந்தார். மனைவியைத் திருப்தி செய்ய, கணேசருக்கு ஓர் யானைத் தலையைப் பொருத் தினுர்.

கணேசர் தீமை செய்வதற்காகவே படைக் கப்பட்டவர் என்பதைக் குறிப்பிடும் கதையொன் றுள்ளது. பார்வதி படைப்புத் தொழில் செய்து வந்தாள். சோமநாதபுரத்திற்கு யாத்திரை சென்றவர்கள் சுவர்க்கமடைவார்கள் என்று தெரிந்த பல தீயவர்கள் சோமநாதபுரம் சென்று புண்ணியம் சம்பாதித்துச் சுவர்க்கம் புகுந்தார்கள். சுவர்க்கத்தில் கூட்டம் அதிக மாகிவிட்டது. நரகத்தில் கூட்டம் இல்லை. தேவர்கள் சிவனிடம் முறையிட்டார்கள். சிவன் பார்வதியிடம் இப்பிரச்சினைக்கு தீர்வு காண வேண்டினுர். அவள் தன் உடலின் அழுக்கால் ஓர் உருவம் செய்து, உயிர் கொடுத்து அதனை உலகிற்கு அனுப்பினுள். இந்தத் தெய்வம் மனிதரிடம் பணத்தாசையை ஏற்படுத்தும். அவர்களுக்கு சோமநாதபுரத்திற்கு யாத்திரை போகும் ஆசை ஏற்படாமல் தடை செய்யும். அதனுல் புண்ணியம் குறையும். சுவர்க்கத்தில் ஜனப் பெருக்கம் குறையும். இக்கதையில் தீமையைவிளைவிக்கும் பிசாசாகத்தான் கணேசர் காட்டப்படுகிருர்.

மற்றுமோர் கதையில் பார்வதி கணேசர் மீது கோபங்கொண்டு சபித்ததாகச் சொல்லப் பட்டுள்ளது. பாபங்களைத் தடுப்பதற்கென ஓர் தெய்வத்தைப் படைக்க வேண்டுமெனத் தேவர் கள் சிவனை வேண்டினர். தேவர்கள் வேண்டு கோளை நிறைவேற்ற எண்ணி சிவன் பார்வதி யைப் பார்த்தார். அவருடைய கண்களிலிருந்து ஓர் ஒளி தோன்றி ஒரு அழகிய உருவமாக வடிவெடுத்தது. தேவர்கள் இப்புதிய தேவனைக் கண்டு அவனுடைய அழகில் மயங்கினுர்கள். பார்வதி கோபமும் பொருமையும் கொண்டு இப்புதிய தேவனை குருபியாகப் போகவேண்டு மென்று சபித்தாள். பெரிய தொந்தியும், யானைத் தலையும் அவனுக்கு உண்டாக வேண்டு மென்று கூறினுள். சிவன் பார்வதியின் சாபத்தை எதிர்த்து அவனை கணத்தலைவனுகவும் வெற்றியளிக்கும் கடவுளாகவும் ஆக்கினுர். அவனைத் துதிக்காதவர் செய்யும் காரியங்கள் வெற்றிபெறக் கூடாதெனச் சபித்தார்.

இக்கதையில் துர்க்கைக்கு விரோதமானவ னுகக் கணபதியைக் காட்டியிருக்கிறது. இங்கு பிராம்மணத் தெய்வமாகிவிட்ட பார்வதியோடு இனக்குழுக் கடவுளாகிய கணபதி முரண்பட்டு நிற்பதையும், பழைய இனக்குழுக் கடவுளான சிவன், பிராம்மணத் தெய்வமான பிறகும், கணபதியை ஆதரிப்பதும் தெரிகிறது. முன்பு சிவன் கணேசன் தலையை வெட்டினுர். இப்பொ ழுது பார்வதி கணேசனைச் சபித்தாள். சிவனும் பார்வதியும் பிராம்மணத் தெய்வங்களானபின்- கணபதியின் பிறப்புக் கதையில் முரண்பட்ட உறவுகளைக் கொண்டிருப்பதற்குக் காரணம் இரு சமுதாயங்களிடையே ஏற்பட்ட முரண் பாடே. அவற்றின் பிரதிநிதிகளாகத் தெய்வங் கள் முரண்பட்ட உறவுகள் கொள்ளுவதாகக் கதைகள் எழுந்திருக்க வேண்டும்.

கணேசரின் யானைத்தலை பற்றி மற்றுமோர் கதை உள்ளது. கணேசரின் யானைத்தலை பார்வதியின் சாபத்தால் முளைத்ததன்று. சிவன் சூரியனைக் கொலை செய்துவிட்டார். கஸ்யப ரிஷி சிவனது மகன் தலையிழப்பான் என்று சாபமிட்டார். இதனுல் கணேசன் தலையிழந் தான். மற்ருேர் கதையில் பார்வதியின் அழுக் கால் செய்யப்பட்ட கணேசன், சிவனைப் பார்வதி யின் வீட்டினுள் நுழைய விடாததால் அவர் தலையை அறுத்தார் என்று கூறப்படுகிறது. பின்னர் பார்வதியின் வேண்டுதலுக்கிணங்க ஒரு யானைத்தலையைக் கொண்டுவந்து கணேசனது தோளில் பொருத்தினுர்.

XII

பிரம்மாவை வர்த்த புராணத்தில் கிருஷ்ணனே கணேசனுக அவதரித்தான் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. கணேசன் பேரழகு வாய்ந்தவனுக இருந்தான், சனி குழந்தையைப் பார்த்தான். சனி நோக்கால் கணேசன் தலை மறைந்தது. அதற்குப்பதில் பார்வதி கணேசனுக்கு ஒரு யானைத் தலையளித்தாள்.

மார்க்கண்டேய புராணத்தின்படி கார்த்திகேயனும், கணேசனும் சகோதரர்கள். (கார்த்திகேயன்—வங்காளத்தில் முருகனையொத்த தெய்வம்) கார்த்திகேயன் மூத்தவன். ஒவ்வொருவரும் முதலில் திருமணம் செய்துகொள்ள வேண்டும் என்று வாதிட்டனர். சிவன், "யார் உலகிலுள்ள புனித ஸ்தலங்களையெல்லாம் முதலில் சுற்றிவிட்டு வருகிருனே, அவனே முதலில் மணம் செய்துகொள்ள வேண்டும்" என்று கூறினுர். கார்த்திகேயன் மயில்மீதேறி வானத்தில் பறந்தான். கணேசன் சிறிது அயர்ந்து நின்றபின், ஓர் சூழ்ச்சியை எண்ணி தாய்தந்தையரை ஏழு முறை வலம் வந்து வணங்கி நின்ருன். சிவனைப் பார்த்து அவன் "உலகிலுள்ள எல்லாப் புனித ஸ்தலங்களும் தாய்தந்தையர் உடலினுள் உள்ளன என்பது முதுமொழி. உங்களை வலம் வந்ததால், புண்ணியஸ்தலங்களுக்குச் சென்று வந்த புண்ணியம் எனக்குக் கிட்டுமன்ருே?" என்ருன்.

கார்த்திகேயன் பிரம்மச்சாரியாகவே வாழ்கிருன். கணேசன் கலாபௌவை மணந்தான். வேறு சில கதைகளின்படி அவனுக்கு சித்தி, புத்தி என்று இரு மனைவியர் உள்ளனர். இதே கதைதான் இம்மனைவியரை அவன் மணம் செய்து கொண்டதற்குக் காரணமாகக் கூறப்படுகிறது. பந்தய முடிவில் கார்த்திகேயன் திரும்பியபொழுது தம்பி கணேசன் இரு மனைவியரை மணம் செய்து கொண்டதையறிந்தான். இருதார மணமுறையின் எடுத்துக்காட்டாக இது விளங்குகிறது. சித்தி, புத்தி என்ற பெயர்களால் இக்கதை பௌத்தர்களால் புனையப் பெற்றது என்று சில ஆய்வாளர்கள் கூறுவர். பௌத்தக் கடவுளான விக்நாந்தகன் (இடையூற்றின் யமன்) க்கும் கணேசன் அல்லது விக்நேசனுக்கும் தொடர்பு காணப்படுகிறது.

மஹாயன விக்ரகவியலில் கணேசனுக்கு ஓர் பாத்திரமுண்டு. இது மஹாயனம் பரவிய ஆசியநாடுகளில் எல்லாம் காணப்படுகிறது. பௌத்த சிற்பவியலில் மட்டுமல்லாமல் ஜைனச் சிற்பங்களிலும் கணேசன் சிற்பப் பொருளாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டுள்ளான். இங்கு யானை முகக் கடவுளை ஒரு தேவி காலின்கீழ் மிதிப்பதாகக் காட்டப்படும். தேவி பயிர்த் தொழில் தெய்வம். யானைமுகக் கடவுள் — இடையூறு. (விக்னம்) இச்சிற்பங்கள் அபராஜிதர், பார்சுவநாதர் சிலைகளுக்குக் கீழ் காணப்படும். பி. பானர்ஜி சீனுவிலும், திபெத்திலும் கொடிகளில் கணேச ஓவியம் காணப்படுகிறதென்று கூறுகிருர். மஹாயன, பௌத்த நூல்கள் 'வியாந்தரர்' என்ற ஜீவன்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றனர். அவை பூதங்கள், பைசாசங்கள், கிம்புருடர், யக்ஷர் முதலியவை மானிட அதீத உயிர்கள் என்று கருதுகின்றன. எனவே கணபதி முதலில் பழங்குடித் தெய்வமாயிருந்து, பின்னர் கீழ்ச்சாதி பயிரிடும் குடிகளின் தெய்வமாயிருந்து பிராம்மணத்தெய்வங்களோடு உறவு பெற்றது.

XIII

காத்திகேயன் என்னும் ஸ்கந்தன் தீயவர்களின் தெய்வம். நமக்குத் தீமை செய்யமால் விலகிப்போக அவனைப் பூசை செய்யவேண்டும். பிசாசுகளைப் போல அவன் தீங்கு செய்யும் சக்தியுடையவன். அவன் தீங்கு செய்யாமல் தடுக்கவே அவனுக்கு பூசை செய்ய வேண்டும். அவன் நல்வரம் தரக்கூடியவனல்லன். அவன் களவுக் கலை பற்றி நூல்கள் எழுதிப் புகழ்பெற்றதாக ஸ்கந்தபுராணம் கூறும். திருடர்களுக்கும் வேசியருக்கும் அவன் தெய்வம். இதுவும் அவனது தீய தொடர்புகளைக் காட்டும். இவன் பொதுமக்கள் தெய்வமாகிவிட்டதால் இவனுக்கு இந்து தெய்வ வரிசையில் இடம் பார்த்துக் கொடுக்க வேண்டிய பணி பிராம்மணப் பௌராணிகர்களுக்கு ஏற்பட்டுவிட்டது. அவனை இந்திரனுடைய சேனுதிபதியாக்கி, சிவகுமாரனுகவும் ஆக்கிவிட்டனர்.

கணேசனை ஏகதந்தன் என்றழைப்பதுண்டு. ஒரு கொம்பு உடையவன் என்பது அதற்குப் பொருள். இக்கொம்பு ஒடிந்ததை விளக்கும் பல கதைகள் உள்ளன. துவாரபாலகன் கணேசன் பரசுராமனை வழிமறித்தான். அவன் தனது மழுவை அவனை நோக்கி எறிந்தான். அம்மழு தனது தந்தையினுடையது என்பதை யறிந்த கணேசன் அதற்கு மதிப்பளிக்கவேண்டி தனது கொம்பொன்றை வெட்டும்படி இடம் விட்டான். பிராம்மணனுன பரசுராமன் க்ஷத்திரிய குலத்தையே நாசம் செய்துவிடுவதாக விரதம் பூண்டவன். விஷ்ணுவின் அவதாரங்களில் ஒருவனுக எண்ணப்பட்டவன். இவனேடு கணேசன் முரண்பட்டு நின்றது, அவனுடைய கீழ்நிலைத் தோற்றுவாயைக் காட்டும்.

புராணங்களில்தான் முதன் முதலில் அவன் பிராம்மணிய தெய்வமாக ஒப்புக்கொள்ளப்படுகிருன். குப்தர் காலத்திற்குப் பின்னரே கணேசர் சிலைகள் கிடைக்கின்றன. புராண காலத்திற்கு முன்னர் கணேசன் க்ஷேத்திர பாலனுக பயிர்த் தொழிலின் அதிதேவதையாகவே கருதப்பட்டான். கிராம தேவதைகளும் பேய்களும் க்ஷேத்திர பாலர்களென அழைக்கப்பட்டன. வயல்களின் க்ஷேத்திர பாலர்களாக கௌரி, கணேசன், சிவன், கார்த்திகேயன், ஆதித்தன், மாந்ருக்கள் ஆகிய தெய்வங்களை வராக புராணம் கூறும். லக்ஷிமியும், நவபத்திரிகையும் துருக்கையின் குடும்பத்தைச் சேர்ந்த பெண் தெய்வங்கள். இவர்களை பயிர்த் தொழில் தேவதைகளாக அப்புராணம் குறிப்பிடுகிறது.

வனதுர்க்கை, அன்னபூரணியோடு தொடர்புடையவள். கணேசர் இத்தேவதைகளோடு தொடர்புடையவர் என்பது முன்னரே குறிப்பிடப்பட்டது. இவை, தோற்றுவாய்க் காலத்தில் பயிர்த்தொழில் ஆதி தேவதைகளாக இருந்தன. கணேசனின் தலை வலிமைமிக்க விலங்கின் தலையாக இருப்பதற்குக் காரணம், அது பயிர்களை அழித்துவிடும் சக்தியுடையது என்பதைக் காட்டவே போலும். சில சிலைகளில் அவன் சிங்கத்தின் மீது வீற்றிருப்பதும், அவனது வலிமையைக் காட்டுவதற்காகவே என்று தோன்றுகிறது. கணேசன் பிராம்மணியத் தெய்வ வரிசையில் சேர்க்கப்பட்ட பொழுது அவனுக்குப் புதிய பெயர்களும் புதிய வாகனங்களும் அளிக்கப்பட்டன. ஹேரம்ப கணபதி சிங்கத்தை வாகனமாகக் கொண்டிருக்கிருன். அவன், பாம்போடும் தொடர்புடையவன். ஐராவதத்தோடு தொடர்பு படுத்தப்பட்டுள்ள கணேசன், ருத்ரனேடும் இந்திரனேடும் உறவு கொண்டிருப்பதால் மழைத் தெய்வத்தோடு தொடர்புபடுத்தப் பட்டிருக்கிருன். க்ஷேத்திர பாலனுக இருந்தபொழுது, கணேசனுக்கிருந்த உடைமைகளை, இந்துக் கடவுளாகிய பின்னரும் வைத்துக் கொள்ள அவன் அனுமதிக்கப்பட்டான். இதனை ஆளுவோர், ஆளப்படுவோரிடையே ஏற்பட்ட சமரசமாகக் கருதலாம்.

லக்ஷிமியின் வாகனம் ஆந்தை. லக்ஷிமி வயலில் பயிர் வளர்வதற்கு அருள் செய்கிற சாந்த தேவதை. ஆனல் அவளுடைய வாகனம் ஏன் ஆந்தையாக இருக்கவேண்டும்? ஆந்தை எலிகளைத் தின்னும். மேனுடுகளில் ஆந்தைக்கும் பில்லி சூனியங்களுக்கும் தொடர்பு உள்ளது பயிரை அழிக்கும் எலிகளை அழிக்கும் இயல்பான சக்தியையும், இயற்கைக்கு அதீதமான மந்திர சக்தியையும் ஆந்தை குறிப்பிடுகிறது. லக்ஷிமியின் சக்தி,ஆந்தையின் சக்தியை மிகுவிக்கிறது என்பது இக்கதைகளைப் புனைத்தவர்களது நம்பிக்கை. இதுபோலவே கணேசரின் பெருச்சாளி வாகனத்திற்கும் பொருள்கொள்ள வேண்டும். கணேசர், தமது நான்கு கைகளிலும் சாட்டைக் கம்பு, கதை, சக்கரம், மழு ஆகிய நான்குகருவிகளைப் பிடித்திருப்பதாக ஸ்கந்த புராணம் கூறுகிறது. இவையனைத்தும் விவசாயிகளின் கருவிகள்.

கணபதி போன்ற தெய்வமொன்று மெக்ஸிகோவில் வணங்கப்பட்டது. யானை முகக் கடவுள் ஒன்று 'தால்காக்' என்ற பெயரோடு பண்டைய மெக்ஸிக்க மக்களால் வழிபடப்பட்டது. தால்காக் இடி மின்னல்களின் தெய்வம் அவனுக்கு தந்தம் போன்ற பற்கள் இருந்ததாக வடிவம் அமைத்தனர். அவ்வடிவத்திற்கு கண்களைச்சுற்றி வளையங்கள் இருந்தன. செவிகள்

கரும்பு இலைகள் போன்றிருந்தன. காதில் பாம்புகள் அணிகளாயிருந்தன. பாம்புகள் மெக்ஸிக்கப் புராணக் கதைகளில் மழையோடு தொடர்புடையன.

XV

சிவனும், துர்க்கையும் எவ்வாறு கணேசனின் தாய் தந்தையர் ஆயினர்? சிவனும், துர்க்கையும் மக்களிடையே செல்வாக்குப் பெற்றுவிட்டனர். அவ்வாறு பெறுவதற்குமுன் பல பரிணும மாற்றங்களை அடைந்துவிட்டனர். இந்நிலையில் கணேசர் மேல் நோக்கி முன்னேற முயன்றுகொண்டிருந்தார். மக்கள் மனத்தைக் கவர்ந்துகொள்ள ஆளும் வர்க்கத்தினர் வன துர்க்கையைத் துர்க்கையென்றும் அலக்ஷ்மியை லக்ஷ்மியென்றும் சிவனை மகேஸ்வரனென்றும் ஒப்புக்கொண்டிருந்ததுபோல, கணேசரை வெற்றியின் தெய்வமாக ஏற்றுக்கொண்டனர். இத்தெய்வங்கள் தங்கள் பழைய வழக்கங்களையும், செயல்களையும் அடையாளங்களையும் கைவிட்டுவிட்டுப் புதிய தெய்வங்களாவதற்கு மறுத்துவிட்டன போலும்! இதனுல் பல சமரசங்கள் நிகழ்ந்துள்ளன.

இத்தகைய நிகழ்ச்சித் தொடரில் விவசாயியாகவும், அன்னபூரணியின் கணவராகவும் கருதப்பட்ட சிவன், சர்வவல்லமையுள்ள கடவுளாக உயர்வடைந்தார். அதுபோலவே கணபதி பழங்குடித் தேவதையாக இருந்து பிராம்மணிய மாற்றம் அடைந்து வெற்றித் தெய்வம் ஆனுர். சிவனும் துர்க்கையும் கீழ்ச்சாதி மக்களது தெய்வங்களாக இருந்து உயர்வு பெற்றவர்களென்று சில அறிஞர்கள் முடிவிற்கு வந்துள்ளார்கள். சிவனுக்குப் பசுபதி என்றொரு பெயர் உண்டு. அதன் பொருள் 'விலங்குகட்கு இறைவன்' என்பது. அவன் நீண்ட சடாமகுடம் தரித்தவன். மலையிலோ மயானத்திலோ வாழ்பவன். ஏழையிலும் ஏழை. அவனுடைய வாகனம் காளை. காளை வலிமைக்கும் செழிப்புக்கும் அடையாளமாகும். இன்றும் கூட வங்காளத்தில் காளையில்லா விவசாயம் நடக்காது.

பார்வதிக்கு பகவதி என்றொரு பெயர் உண்டு. வங்காள விவசாயிகள் பசுவை பகவதியாக வழிபடுகிறுர்கள். அல்லது வேறுவிதமாகச் சொன்னுல் பகவதியின் பிரதிநிதித்வ வடிவமே பசுவாகும். இவ்வுருவகத்திலிருந்து பகவதியையும், மகாதேவரையும் விவசாய மக்களோடு இணைக்க முடிகிறது. அதுபோன்றே இக்குடும்பத்தாரின் தனித்தன்மை வாய்ந்த உறுப்பினரான கணேசரையும், விவசாயிகளுக்குச் செல்வத்தையும் இன்பத்தையும் அளிக்கிற பயிர்த் தொழிலின் அதிதேவதையாக அவர்களோடு தொடர்பு கொண்ட தெய்வமாகக் காணமுடிகிறது.

XVI

பயிர்த் தொழில் தேவதைகள் கிராதர், வில்லர், சவரர் போன்ற நாகரிகமற்ற மக்களின் உருவங்களில் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளன. துர்க்கை விழாவிற்கு சவரர்விழா என்ற பெயரும் உண்டு. பூஜைகளிலும் விழாச் சடங்குகளிலும் சமஸ்கிருத வணக்க முறையின் தாக்கமும், மக்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டு ஜாதி உயர்வு தாழ்வுகளைக் குறைக்கப் பயன்பட்டால் அவற்றை மக்கள் ஏற்றுக்கொள்கிறுர்கள். ஆடம்பரமான விழாக்கள் ஜாதிகளின் இடையேயுள்ள குழுப் போட்டிகளைத் தவிர்த்து சமூக பந்தத்தை வலுப்படுத்துகிறது.

ஒவ்வொரு தெய்வத்திற்கும் அதன் தோற்றுவாய் குறித்த ஒரு வரலாறு உண்டு. மனிதனது நாகரிகத் துவக்ககாலத்தில் மனிதன் கட்புலனுகும் கருத்துக்களையே உருவாக்க முடிந்தது. எனவே கடவுள் என்றுல் சூரியன், சந்திரன், புயல், மழை, வெள்ளம் என்ற இயற்கைப்பொருளாகவும், சக்திகளாகவுமே அவனுல் நினைக்க முடிந்தது. இவற்றையே அவன் வணங்கினுன். இது போன்றே பறவைகள், விலங்குகள், மரங்கள் முதலியவற்றையும் வணங்கினுன். தன்னை பயமுறுத்தும் பொருள்கள் அல்லது சக்திகளுக்கும் தனக்கு நன்மை தரும் சக்திகளுக்கும் அவன் வணக்கம் செலுத்தினுன். தனது வாழ்க்கையில் இடையூறுகள் தோன்றும் பொழுது இயற்கைச் சக்திகள் ஒன்றினுல்தான்

அது தோன்றுகின்றதென்ணி அச் சக்தியை அறியமுடியாதபோது பேய், பிசாசு, தெய்வம் முதலிய அதீதமான சக்திகளின் மீது நம்பிக்கை கொள்ளத் தொடங்கினுன்.

படிப்பில்லாத நமது கிராமமக்கள் தாங்கள் விரும்பிய படியெல்லாம் தெய்வங்களைப் படைத்துக் கொள்ளுகிருர்கள். அறிவாளி வர்க்கம் எண்ணிக்கையில் மிகக் குறைந்த தாலுைம், தமது அறிவுத் திறனுல், இப்படைப்பு களுக்குக் காரணம் கூறக் கதைகளைப் படைக் கிருர்கள். இப்படைப்புகள் எல்லாம் சேர்ந்து பிராம்மணரைத் தலைமையாகக் கொண்ட பண்பாட்டுத் தலைவர்களின் படைப்புகள் மக்களிடையே பரவுகின்றன. பிரதேச நாட்டுப் பண்பாட்டில் அறிவாளி வர்க்கத்தின் புதிய கதைகள் நுழைந்து அசல் நாட்டுப்பண்பாட்டை மாற்றுகின்றன. இந்தப் பண்பாட்டு மாறுதல் களின் இயக்கம் பல நூற்றுண்டுகளாக நிகழ்ந்து வருகிறது. கணேசரின் உயர்நிலை திடீரென்று நிகழ்ந்ததன்று. பல காலமாக நடைபெற்று வருவதுதான். இம்மாறுதல்கள் மூலம் பழையவழக்கங்களை புதிய உருவங்களில் நிலைபெறச் செய்யும் வளர்ச்சித் தடைகள் உருவாகின்றன. இதனுல் பழைய பிராம்மணிய வழக்கங்கள், மக்களது வழக்கங்களோடுகலந்து மாற்றங்கள் பெற்றன. இம்மாற்றங்களின் போது செல்வம் பெற விரும்பும் வர்க்கங்கள் ஆதிக்கம் பெற முயலுகின்றன. பிராம்மணியப் பண்பாட்டை ஏற்றுக்கொள்ளாத இனக்குழுப் பண்பாடுகளும், நாட்டுப் பண்பாடுகளும், பல நூற்றுண்டுகளாக பிராம்யணிய தத்துவத்தால் பாதிக்கப்படாமல், தங்கள் பண்பாட்டுப் போக்கில், பிராம்மணியப் பண்பாட்டை தன் வயமாக்கிக் கொள்ளுகின்றன. பிராம்மண ரல்லாத மக்களின் பண்பாட்டு ஆதிக்கத்தால் வங்காளத்தில் பல தேவர்களும் தேவதைகளும் சிருஷ்டிக்கப்பட்டன.

பிராம்மணப் பண்பாட்டோடு தொடர்பு கொண்டதால் இத்தேவர், தேவியர்கள் கருத்து மாற்றம் உருவ மாற்றமடைந்தனர். இம்மாற் றத்தில் பழயைப் பாதுகாப்பு, புதுமை விருப்பு ஆகிய இரு முரண்பண்டசக்திகள் (consernatism and ladicalism) செயல்படுகின்றன. இவற்றின் செயல்பாட்டால் வங்காளந்தில், வயல் காவல் தெய்வமான (க்ஷேத்திர பாலன்) கணேசர், பிராம்மணத் தெய்வக் குடும்பத்தில் துர்க்கை யின் மகனுக மாற்றப்பட்டது. இவ்வாறு துர்க்கையின் மகனுகிவிட்ட கணேசர், உயர்ந்த சக்திபெற்ற தெய்வமாக வயலைக் காக்கும் க்ஷேத்திர பாலகனுகவும், பயிர்த்தொழில் பாது காவலனுகவும் மக்களிடையே பெரிதும் செல் வாக்குப் பெற்றுர்.

தமிழாக்கம்—நா. வானமாமலை



மலைவாழ் இருளர்களின் நாட்டுப்பாடல்கள்

ஆர். பெரியாழ்வார் எம். ஏ.

[நீலகிரியில் பல இனக்குழு மக்கள் வாழ்கின்றனர். தோடர், கோத்தர், படகர், இருளர் முதலியோர் தமிழக மக்களின் பண்பாட்டு வளர்ச்சியினின்றும் ஒதுங்கி, பழங்கால வாழ்க்கை முறைகளிலேயே தேங்கி வாழ்கிறார்கள். அவர்கள் தமிழக வரலாற்றின் ஒரு காலத்தில் இருந்த சமுதாய வளர்ச்சி நிலையைக் காட்டுகிறது. இவர்களில் ஒரு பகுதியினர் இருளர்கள். இவர்களுடைய சமுதாயத்தின் உற்பத்திச் சக்திகள் வளர்ச்சி பெறாததால் உற்பத்தி உறவுகள் மிக மெதுவாகவே மாறுகின்றன. ஆகவே சமுதாய வளர்ச்சி தேங்கியுள்ளது. சமுதாய அடித்தளத்தின் மேற்கோப்புதான் பண்பாடு. இம்மக்களின் பண்பாட்டில் சடங்குகளும், வணக்கங்களும் உள்ளது. இவைத் தனித் தனியே இருந்து இன்று கூடியுள்ளன. ஆயினும் இரண்டையும் பிரித்தறிய முடிகிறது. இவர்களுடைய இனக்குழு பாடல்கள் இவ்வாறு தேங்கிய பண்பாட்டின் ஓர் அம்சமே. இவற்றில் சடங்குப் பாடல்களும், வணக்கப்பாடல்களும் உள்ளன. 'பே' என்பது பேய். இது இயற்கையின் தெய் சக்திகளைத் தெய்வாக்கி, அவற்றை முருகன் முதலிய தெய்வங்களாகப் பார்க்கிறார்கள். பரிபாடலில் 'பேஇ' வணக்கம் என்று பாமர மக்களின் முருக வணக்கத்தைப் புலவர் குறிப்பிடுகிறார். பேய் என்பது இனக்குழு தெய்வங்கள். ஒரு முழுமுதல் கடவுளல்ல.

காதல் பாட்டுகள், நாகரிகமடைந்த தமிழ் மக்களின் காதல் பாட்டுகளிலிருந்து வேறுபடும் தன்மைகளை இரண்டையும் ஒப்பிட்டு அறியலாம். அவ்வாராய்ச்சியை மேற்கொண்டால் காதல், கற்பு பற்றிய இருவகை மதிப்புக்கள் புலனாகும்.

நாகரிக உலகின் தாக்கம் எவ்வளவு குறைவாக அம்மக்களிடையே உள்ளது என்பதை மதுரைக் குழாய்த் தண்ணீர், ரயில், மின்சார விளக்கு பற்றிய அவர்களுடைய வியப்பை வெளியிடும் பாடல்கள் காட்டுகின்றன.

மேற்குறிப்பிட்ட இனக்குழு மக்களின் பாடல்களைத் திரட்டி ஆராய்ந்தால், அவர்களுடைய மொழியை அறிந்துகொள்ளுவது மட்டுமல்லாமல் தமிழக சமுதாய, இலக்கிய வரலாற்றில் வரலாற்றுக் கட்டங்களையும் அறியலாம்.

நா. வானமாமலை]

முன்னுரை:

நீலகிரிமலையில் வாழும் மலைநாட்டு இருளர்களின் இலக்கியம் வாய்மொழி இலக்கியம். இவர்கள் இலக்கியம் ஏட்டில் ஏறாததவைதான். எனினும் தங்கள் இலக்கியங்களைக் கர்ண பரம்பரையாகப் போற்றி வருகின்றனர். இவ் வாய்மொழி இலக்கியங்களில் இருளர் வாழ்வின் உண்மை நிலையையும் அவர்கள் இலக்கியஉத்திகளைக் கையாளும் முறையையும், சிந்தனைப் போக்குகளையும், கற்பனைத் திறனையும் காண முடிகிறது. கதைகள், நாட்டுப் பாடல்கள், விடுகதைகள், பழமொழிகள் ஆகியவைதான் இருளரின் நாட்டு இலக்கியம். இருளர்கள் பாடல்களிலும் சிறந்து விளங்குகின்றனர். இவர்கள் இலக்கியத்தின் மிக முக்கியமான கூறாகக் கருதப்படுவது இவர்தம் நாட்டுப்பாடல்களே.

இருளரிடம் நூற்றுக் கணக்கான நாட்டுப் பாடல்களே உள்ளன. சிறிதும் பெரிதுமாக உள்ள பல்வேறு வகையான பாடல்கள் இவர்கள் வாழ்வின் பல்வேறு கூறுகளையும், உண்மை நிலைகளையும் காட்டிநிற்கின்றன. தம் மொழிப் பாடல்களைவிட படகமொழி நாட்டுப் பாடல்கள் இவர்களை மிகுதியாக ஆட்கொண்டுள்ளது. படக மொழியைப் பேசுவதும், படக மொழிப்

பாடல்களைப் பாடுவதும்தான் உயர்வு என்ற எண்ணம் இவர்களிடையே காணப்படுகின்றது. பிற இனத்தவர்முன் தம்மொழியைப் பேசுவதும் தம் நாட்டுப் பாடல்களைப் பாடுவதும் இழிவு என்ற தாழ்வு மனப்பான்மையுடையவர்கள் இருளர்கள். இந்தத் தாழ்வு மனப்பான்மை இருளர்களின் இலக்கியத்தின் வளர்ச்சியில் நாட்டுப் பாடல்களின் வளர்ச்சியை வெகுவாக பாதித்துள்ளது எனக் கூறினுல் அது மிகை யாகாது. இக்கட்டுரையில் இருளர் இலக்கியத் தின் சிறந்த கூருகிய நாட்டுப் பாடல்களைப் பற்றி ஆய்வதே நோக்கமாயினும் இதுபற்றிப் பார்க்குமுன் இவர்கள் ஆடல்பற்றியும் சிறிது பார்ப்போம்.

இருளர் ஆட்டம் :

இருளர் தம் ஆடலை "ஆட்ட" என்று தம் மொழிச் சொல்லால் குறிக்கின்றனர். மங்கல விழாக்களிலும், மங்கலச் சடங்குகளிலும், இழவுச் சடங்குகளிலும் இருளர் கூட்டமாகச் சேர்ந்து ஆடுவர். இருளர் ஆடல் ஆடுவதில் மட்டற்ற மகிழ்ச்சி கொள்கின்றனர். இருளர் களின் ஆடல் தனித் தன்மை வாய்ந்தது. ஆடல் ஆடும் பொழுது யாரும் பாடுவதில்லை. ஆடல் ஆடும் பொழுது இசைக் கருவிகள் இசைக்கப்படுகின்றன. இசைக்கப் படுகின்ற மத்தள ஓசைக்கும் குழலிசைக்கும் ஏற்ப இருளர் கள் ஆடல் ஆடுவர். ஆடவர், பெண்டிர் மற்றும் சிறுர் ஆகியோர் தனித் தனி வட்டங் களாகக் சூழுமி இசைக்கருவிகள் இசைப்போரைச் சூழ்ந்து நிற்பர். இங்ஙனம் சூழ்ந்து நிற்கும் மாந்தர்தம் கரங்களை மேல்நோக்கி உயர்த்தியும் முகத்திற்குநேராக அசைத்தும் பின்னர் குறுக்கு நெடுக்காக அசைத்துக் கீழ் நோக்கித் தாழ்த்தி யும் ஆடுவர். நேராக நிமிர்ந்து அசைவுகளை விறுவிறுப்புடன் அசைக்கின்றனர். பெண்கள் தம் கரங்களைத் தோள்மட்டத்திற்கு உயர்த்தி உள்ளங்கையை விரித்த வண்ணம் இப்புறமும் அப்புறமுமாக மணிக்கட்டைச் சுழற்றி ஒரு சந்த நெறிக்குட்பட்டுக் கைகளை வீசி ஆடுகின் றனர். குழந்தைகள் பெண்களின் ஆடல் போக்கைப் பின்பற்றுவர். இவ்வாறு ஆடுகை யில் அவரவர் வட்டத்திற்குள் மத்தள ஒலிக்கு ஏற்பக் காலடிகளைப் பதித்து ஆட்டம் ஆடுகின் றனர். குழலிசைப்போர் பலவகையான சந்தங் களை நிகழ்ச்சிக்கு ஏற்ப இசைப்பர். இழவுச் சடங்களின்போது ஆடும் ஆட்டங்களில் சோக கீதங்களை இசைப்பர். புதிதாக இவ்வாட்டங் களை இரவு நேரங்களில் காணும்போது பார்ப்ப வர்களை அவை பரவசமடையச் செய்யும். இருளர்கள் ஆடும் ஒருவகை ஆட்டம் "அரக் கொலெ ஆட்ட" எனப் பெயர்பெற்று வழங்கு கிறது.

நாட்டுப் பாடல்களின் வகைகள்

இருளர்கள் நாட்டுப் பாடல்களைத் 'தென பாட்டு', 'சாமெஒக்க பாட்டு', 'பேபாட்டு', காதல் பாட்டு, ஒப்பாரிப்பாட்டு, இயற்கை வருணனைப் பாடல், பிறவகைப் பாடல்கள் என்று ஏழு வகை யாகப்பிரிக்கலாம். இருளர்கள் தம்மிடையே உள்ள நாட்டுப்பாடல்களைத் தெனபாட்டு, சாமெ ஒக்க பாட்டு, பேபாட்டு என்ற பிரிவுகளில் அடக்குவர். ஆனுல் இப்பிரிவுகளுக்கு உட் படாத பாடல்களும் உண்டு. அவற்றை அவர்கள் ஒரு பெயரைக்கொண்டும் அழைப்ப தில்லை. பேபாட்டும், தெனபாட்டும், சாமஒக்க பாட்டும் இவர்களுக்கு உரித்தான சிறப்புத் தன்மை படைத்த நாட்டுப் பாடல்கள். ஒரு சமுதாயத்தின் அடித்தளமாக (base) அமைவது பொருளாதாரம். அந்தப் பொருளாதாரத்திற்கு ஏற்ப அவர்கள் பண்பாடு மேல்தளமாக (super-structure) அமைகிறது என்ற வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதிகளின் கூற்றுக்கேற்ப இருளர்களின் பொருளாதாரத்தையும் அதற்குத் தக்க முறையில் அமைகின்ற பண்பாட்டையும் வெளியிடுவதாகவே இருளர்களின் இலக்கியமும் அமைகின்றது.

தெனபாட்டு, சாமெ ஒக்க பாட்டு

தொடக்க காலத்தில் இருளர்கள் மலைப் பகுதியிலுள்ள பள்ளத்தாக்குகளில் தினை, சாமை முதலியவற்றைப் பயிரிட்டனர். இச்சிறு தானி யங்கள்தான் இருளப் பளங்குடியினரின் பொரு ளாதாரமாக அமைந்தன. இன்றைக்கும் இவர்கள் பொருளாதார நிலையில் ஒரு பகுதியா கத் தினையும் சாமையும் உள்ளன. அதனுல் தான் இவர்களின் இலக்கியம் தினையை மைய

மாகக்கொண்டு தெனபாட்டு எனவும் சாமையை மையமாகக் கொண்டு சாமெஒக்க பாட்டு எனவும் வழங்கி வருகின்றன. இன்றைக்கும் பள்ளத் தாக்குகளில் நிலத்தைப் பண்படுத்தி மழைக் காலத்தில் தினையையும் சாமையையும் பயிரிடு கிறார்கள். தினையைப் பயிரிடும் பொழுதும், களை எடுக்கும் பொழுதும், தினைக்கதிர் அறுக் கும் பொழுதும். தினைக்கதிரிலிருக்கும் தானிய மணிகளைப் பிரித்தெடுக்கும் பொழுதும், பாடும் நாட்டுப் பாடல்கள் தெனபாட்டு என வழங்கப்படுகின்றன. சாமைக் கதிரைக் காலால் மிதித்து அதிலிருந்து சாமையைத் தனி யாகவும் சக்கையைத் தனியாகவும் பிரிப்பதை, ஒக்குகது என அழைக்கின்றனர். காலால் கதிரை மிதிக்கும் செயலை "ஒக்கு" என்ற வினைச் சொல்லின் மூலம் இருளமொழியில் புலப் படுத்துகின்றனர். சாமையைப் பிரித்தெடுக்கும் பொழுது பாடப்படும் நாட்டுப் பாடல்களைச் சாமெஒக்க பாட்டு என்ற பெயரில் குறிக்கின் றனர்.

தினை அறுக்கும்போதும் சாமை அறுக்கும் போதும் இக்காலத்தில் இவர்கள் ஒரே வகை யான பாடல்களைத்தான் பாடுகிறார்கள் எனினும் பழங்காலத்தில் இவர்கள் தினை அறுக்கும்போது ஒருவகையான பாடல்களையும் சாமை அறுக்கும் போது வேறொரு வகையான பாடல்களையும் பாடியிருக்கலாமா என்று ஊகிக்க தெனபாட்டு சாமெஒக்கபாட்டு என்ற பெயர்கள் இடந்தரு கின்றன.

பேபாட்டு:

இருளர்களின் நாட்டுப் பாடல்களில் பேபாட்டு என்பது மற்றொரு வகையாகும். அவர் களுடைய குலதெய்வத்திற்கு விழா எடுக்கும் நிகழ்ச்சியை "பேமாடுகது" என்று கூறுகிறார் கள். "மாடு" என்னும் இருளமொழி வினைச் சொல் தமிழில் "செய்" என்று பொருள்படும். "பேமாடுகது" என்றால் தமிழில் தெய்வம் செய் வது என்று பொருள்படும். ஏன் குலதெய்வங் களை "பே" என்ற பெயரில் அழைக்கிறார்கள் என்ற வரலாற்று உண்மையை இப்போது அறியமுடியவில்லை. இருளர்களிடையே உள்ள எட்டு குலங்களிலும் உட்பிரிவுகள் உள்ளன. ஒவ்வொரு குல உட்பிரிவினருக்கும் ஒரு குல தெய்வம் உள்ளது. [1]

இந்தக் குலதெய்வங்களின் கோவில்கள் மலைநடுவே காடுகளில் உள்ளன. விழா எடுப் பதற்கு எட்டு நாட்களுக்கு முன் அக்கோவிலுக் குரிய பூசாரி ஏழு இருளர்களை அழைத்துக் கொண்டு அக்கோவிலுக்குச் செல்வான். பூசையை முடித்துக் கொண்டு அவர்களை அங்கேயே இருக்கச் செய்துவிட்டு வந்துவிடு வான். இந்த எழுவரும் காட்டில் அலைந்து கொண்டு ஒரு குறிப்பிட்ட மடுவில் நீராட வேண்டும். தாழம் பூவைச் சரமாகக் கட்டி, தலையின் நடுவே சும்மாடு கட்டி, அதில் இந்தப் பூச்சரத்தை மறைத்து வைத்துக் கொள்கின் றனர். இந்தப் பூச்சரம் பிறர் கண்களில் படாத வகையில் அதைச் சும்மாட்டில் வைத்துக் கட்டுகின்றனர். இந்த ஏழு நாட்களும் இவ் வெழுவரும் பிறர் கண்களில் தென்படமாட்டார் கள். ஏழாவது நாள் மற்ற இருளர்கள் கோவிலை வந்து அடையுமுன் இவ்வெழுவரும் ஆளுக் கொரு விறகுக் கட்டைத் தூக்கிக் கொண்டு கோவிலுக்கு வருகின்றனர். இவர்கள் காட்டில் இந்த ஏழு நாட்களும் சாமைச் சோற்றையும் மிளகு ரசத்தையுந்தான் உணவாகக் கொள்கின் றனர். ஏழாவது நாள் முடிந்து எட்டாவது நாள் கொலை கட்டுகின்றனர்.[2] எட்டாவதுநாள் ஓர் வெள்ளிக் கிழமையாக இருத்தல் வேண்டும். அப்பொழுது குலதெய்வத்தைக் கொண்டாடும் குலப்பெண்டிரும், மாப்பிள்ளைகளும் மற்றவர் களும் கொலை கட்டிக் கொள்ளப் பிரியமுள்ள அனைவரும் கொலைகட்டிக் கொள்கின்றனர். அதன்பின் குலதெய்வத்திற்குப் பூசை செய்து விட்டு இவர்கள் நாட்டுப் பாடல்களைப் பாடு கின்றனர். இந்தச் சமயத்தில் பாடும் நாட்டுப் பாடல்களே பேபாட்டு என அழைக்கப்படுகின் றது. அந்தச் சமயத்தில் ஒருவகை ஆட்டம் ஆடுகின்றனர். இருளர்களில் யாருக்கு இவ் வாட்டம் ஆட விருப்பமோ அவர்கள் ஏழெட்டுப் பேர் ஒன்றாக மண்டியிட்டு (மண்டியிட்டு அமர் தலை இருளமொழியில் கும்மடி என வழங்குகின் றனர்) அமர்கின்றனர். அவ்வாறு அமர்ந்த சிறிது நேரத்திற்குப்பின் "பே" ஆட்டம் ஆடத்

தொடங்குகின்றனர். அப்பொழுதும் "பே ஆட்ட" ஆடமருள் வராதவர்களுக்கு அவர்கள் தலையின்மீது கைவைத்து வாழ்த்துகிறார்கள். அதன் பின்னர் மருள் பெற்று பே ஆட்டம் ஆடுகிறான். மற்ற இருளர்கள் இவ்வாறு பே ஆட்டம் ஆடும் இருளர்களின் காலில் விழுந்து வணங்குகின்றனர். பூசாரி தீர்த்த நீரை அவர்கள் மீது தெளித்து எழுப்பி விடுகிறான். இவ்வாறாக இத்தெய்வ வழிபாட்டை அன்று முடித்து கொள்கின்றனர்.

இவ்விழா முடிந்த மறுநாள் இக்கோவிலுக்கு அருகிலுள்ள சிறுகோவிலில் தொழுகை நடைபெறுகிறது. இந்தத் தொழுகையின்போது பத்துப் பனிரெண்டு கருப்புக் கடாயைப் பலியிடுகின்றனர். பலியிட்ட ஆட்டுக்கிடாக்களைச் சமைத்து உணவுடன் உண்கின்றனர். இத்துடன் இந்த விழா முடிவடைகிறது.

இனி இந்த விழாவின் பொழுது பாடும் பாடல்களில் சிலவற்றையும் அவைகளின் வகைகளையும் காண்போம். பேபாட்டில் பலவகைகள் உள்ளன. அவற்றில் தலையானவை: 1. தெய்வத் தொழுகைப் பாடல். 2. இயற்கைப் பாடல்.

பேபாட்டு 1. தெய்வத்தொழுகைப்பாடல்:

டக்கெ கேரு சாவாடியோ குஞ்ஜிமாதா
சாவாடி சிங்கார பாக்கோமோ குஞ்ஜிமாதா
எல்லெகேரு சாவாடியோ குஞ்ஜிமாதா
சாவாடிசிங்கார பாக்கோமோ குஞ்சிமாதா,
கன்னிகேரு சாவாடியோ குஞ்ஜிமாதா,
மண்ணுக்கேரு சாவாடியோ குஞ்ஜிமாதா
சாவாடிசிங்கார பாக்கோமோ குஞ்ஜிமாதா,
கன்னிக்கேரு சாவாடியோ குஞ்ஜிமாதா
சாவாடிசிங்கார பாக்கோமோ குஞ்ஜிமாதா

பாடலின் பொருள்:

பாக்கு மரக்குளக் காவடியோ குஞ்ஜிமாதா
காவடி சிங்காரம் பார்ப்போமா குஞ்ஜிமாதா
எல்லைக் குளக் காவடியோ குஞ்ஜிமாதா
காவடி சிங்காரம் பார்ப்போமா குஞ்ஜிமாதா
கன்னிக் குளக் காவடியோ குஞ்ஜிமாதா
காவடி சிங்காரம் பார்ப்போமா குஞ்ஜிமாதா
மண்குளக் காவடியோ குஞ்ஜிமாதா
காவடி சிங்காரம் பார்ப்போமா குஞ்ஜிமாதா
கன்னிக்குளக் காவடியோ குஞ்ஜிமாதா
காவடி சிங்காரம் பார்ப்போமா குஞ்ஜிமாதா

இவர்கள் தங்கள் நன்மைகளைக் கோரி கடவுளை வழிபடும் பொழுது காவடிச் சடங்கு நடத்துகின்றனர். அந்தக் காவடி ஆட்டமும் வழிபாடும் நடைபெறும் பல்வேறு இடங்களைப் பாடலின் வரிகள் நமக்குப் புலப்படுத்துகின்றன. இவை புனித ஸ்தலங்கள். நாம் காவடியின் சிங்காரத்தைப் பார்ப்போமா? என்று பாடுபவனோ அல்லது பாடுபவளோ உடன் பிறந்தோர்களையோ தோழர் தோழிகளையோ வினவுகின்ற முறையில் பாடலின் போக்கு அமைந்துள்ளதைக் காண்கின்றோம். பேபாட்டு முதல்வகையில் கடவுளைப் பல்வேறு கோணங்களின் போற்றும் வகையைச் சார்ந்தது இப்பாடல். இப்பாடலை இதற்குரிய இராகத்துடனும் சந்தத்துடனும் உணர்ச்சியோடு இருளர்கள் பாடும்பொழுது கேட்பவர் மெருமகிழ்வும் பரவசமும் அடைகின்றனர்.

பேபாட்டு 2. இயற்கைப் பாடல்:

தாளபொட தாளபூ தங்கெ
செரவெத்து சூடுகோ தங்கெ
ரேய பொடெ ரேயபூ தங்கெ
செர வெத்து சூடுகோ தங்கெ
பொன்னெ பொடெ பொன்னபூ தங்கெ
செரவெத்து சூடுகோ தங்கெ
நுரெ பொடெ நுரெபூ தங்கெ
செரவெத்து சூடுகோ தங்கெ

பொருள்:

தாளப்புதர் தாளப்பூ தங்கை
சரமாகக் கட்டிவைத்து சூடிடுவோம் தங்கை
ரேயப்புதர் ரேயப்பூ தங்கை
சரமாகக் கட்டிவைத்து சூடிடுவோம் தங்கை
புன்னைப் புதர் புன்னைப்பூ தங்கை
சரமாகக் கட்டி வைத்து சூடிடுவோம் தங்கை
நுரைப்புதர் நுரைப்பூ தங்கை
சரமாகக் கட்டிவைத்து சூடிடுவோம் தங்கை

இந்தப் பாடல் பேபாட்டில் பிறிதொரு வகையினதாகிய இயற்கை வருணனைப்பாடலாக அமைகின்றது. தமக்கை தங்கையைப் பார்த்து "நாம் இருவரும் பூச்சரத்தைச் சூடிக் கொள்வோம்" என்று கூறுவதாக இந்தப் பாடலின் போக்கு அமைகிறது. இருளப் பெண்டிர் விரும்பிச்சூடும் மலர்களின் பெயர்களை நாம் இப்பாடலின்மூலம் அறிகிறோம். மலர்களைப் பூச்சரமாகத் தொடுத்துச் சூடிக் கொள்வது

அவர்களது பழக்கம் என்பதை "செரவெத்து சூடுகோ தங்கெ" என்ற பாடலின் வரி புலப் படுத்துகின்றது. நாம் மலர்களைச் சரமாகக் கட்டித் தலையில் சூடுவோம் என்ற இப்பாடலின் பொருள் தமக்கை, தங்கை உறவில் உள்ள நெருக்கத்தையும் ஒற்றுமை உணர்வையும் கூட்டாகச் சேர்ந்து பணியாற்றும் தன்மையை யும் உணர்த்தி நிற்கின்றது. பூச்சூடுவதில் குழு ஒற்றுமையை நிலைநாட்டிக் கொள்ளுவதை இப்பாடல் காட்டும்.

காதல் பாடல்கள் :

இருளர்களின் நாட்டுப் பாடல்களில் பெரும் பாலானவை காதல் பாடல்களே ஆகும். இப் பாடல்கள் இவர்களுடைய காதல் களியாட்டங் களையும், அகவாழ்வினையும் அறிந்துகொள்ளப் பயன்படுவதாக இருக்கிறது. 1. கொழுந்தன் அண்ணியைப் பார்த்துப் பாடும் காதல் பாடல் கள். 2. அண்ணி கொழுந்தனைப் பார்த்துப் பாடும் காதல் பாடல்கள். 3. கொழுந்தி மச்சானைப் பார்த்துப் பாடும் காதல் பாடல்கள். 4. மச்சான் கொழுந்தியைப் பார்த்துப் பாடும் காதல் பாடல்கள். 5. காதலர்கள் இருவரும் மாறி மாறிப் பாடும் முறையில் அமையும் காதல் பாடல்கள் என இவ்வாறு பலவகையான காதல் பாடல்களைக் காணலாம். இக் காதல் பாடல் கள் ஆண் பெண் உறவைப் பிரதிபலிப்பதாக அமைகின்றன. ஆனுல் அதில் எந்த அளவிற்கு உண்மை உள்ளது என்பது அவர்களுடன் வாழ்ந்து அவர்கள் வாழ்வின் பல்வேறு பகுதி களை ஆய்ந்தவர்களுக்குத்தான் தெரிந்திருக்க முடியும்.

பாடல்:

இட்டிதொரெ சரக்கொலோ லத்திகெ
மாத்து மருளுதொளோ லத்திகெ
நாடு நம்மதளோ லத்திகெ
கிராமமு நம்மதளோ லத்திகெ
இட்டிதொரெ சரக்கு மாத்துமருளுதளோ

பொருள்:

இட்டி துரை சாராயம் அல்லவா அண்ணி
மருட்சி மயக்கமாக உள்ளதோ அண்ணி
நாடு நமதல்லவா அண்ணி
கிராமம் நமதல்லவா அண்ணி
இட்டிதுரை சாராயத்தால் மருட்சியாகவும்
மயக்கமாகவும் இருக்கிறதா அண்ணி

கொழுந்தன் அண்ணிமீது காதல் கொண்டு பாடுவதாக அமைகிறது இக்காதல் பாடல். கொழுந்தனும் அண்ணியும் சாராயத்தை மிகுதி யாகக் குடித்தநிலை. அந்நிலையில் கொழுந்தன் கொடுத்த சாராயத்தின் தன்மை பற்றியும் தயாரிப்பு பற்றியும் பாடல் உணர்த்துகிறது. இருள ஆண் பெண் இருபாலாரும் குடிப்பர் என்ற உண்மையை வலியுறுத்துவதாக உள்ளது இப்பாடல். நீலகிரி மாவட்டத்தில் பல ஆண்டு களாக இட்டி என்ற ஐரோப்பியர் ஒருவர் சாராயம் தயாரித்து விற்கிருராம். இந்த இட்டி துரை சாராயம் காய்ச்சி விற்கிருர் என்ற பொருளைப் பாடலின் முதல்வரி புலப்படுத்து கிறது. இட்டி துரையின் சாராயம் கலப்பற் றது எனவும் அதனுல் மிகுதியாக அது போதை தரும் எனவும் நீலகிரி மக்கள் கருதுகிருர்கள். பாடலின் இரண்டாவது வரி போதை மிகுதியாக உள்ளதைப் புலப்படுத்துகிறது. இந்த ஊரும் நம்முடையது. இந்த மலைப்பகுதியும் நம்மு டையது. இங்கு யாரும் நாம் குடிப்பதைத் தடுத்துத் தொல்லைதர மாட்டார்கள். ஆகவே நாம் யாருக்கும் அஞ்சவேண்டியதில்லை, என்ற கருத்தினை "நாடு நம்மது", கிராமம் நம்மது, என்ற வரிகள் புலப்படுத்துகின்றன. காதலர் களாகிய தாங்கள் மகிழ்ச்சியாக இருப்பதற்காகக் காதலன் தன் காதலிக்குச் சாராயம் வாங்கித் தருகிருன் என்ற உண்மையும் இப்பாடல் எடுத் துரைக்கிறது. இருளர்கள் மலைப்பகுதியில் குடித்துவிட்டு யாருக்கும் அஞ்சுவதில்லை என்ற உண்மையையும் இப்பாடலின் மூலம் அறி கிருேம்.

பாடல்:

மதுரெ கெர நீரோ மல்ல பாவா
பைப்பு வெத்து திருக்குகோ மல்லபாவா
கரியண்டி சக்கெ காயி புள்ளெமாடி வளாடுகோ
மல்லபாவா
ஆனுபுள்ளெ புட்டின லகும எண்டு இடுகோ
மல்லபாவா
பெண் புள்ளெ புட்டின லகுமி எண்டு இடுகோ
மல்லபாவா

பொருள்:

> மதுரை ஆற்று நீரோ மல்ல மச்சான்
> குழாய் வைத்து திருகுவோம் மல்ல மச்சான்
> கரியண்டி பலாக்காயை பிள்ளை செய்துவிளை
> யாடுவோம் மல்ல மச்சான்
> ஆண்பிள்ளை பிறந்தால் லட்சுமணன் என்று
> பெயரிடுவோம் மல்ல மச்சான்
> பெண்பிள்ளை பிறந்தால் லட்சுமி என்று பெயரிடு
> வோம் மல்ல மச்சான்
> ஆண்பிள்ளை பிறந்தால் லட்திமணன் என்று
> பெயரிடுவோம் மல்ல மச்சான்
> பெண்பிள்ளை பிறந்தால் லட்சுமி என்று
> பெயரிடுவோம் மல்ல மச்சான்

கொழுந்தி மச்சானைப்பார்த்துத் தங்களுக்கு குழந்தை பிறந்தால் என்ன பெயரிடலாம் என்று பாடும் வகையில் அமைந்துள்ளது இக்காதல் பாடல். மதுரை ஆற்றுக்குச் சென்று தண்ணீரில் குழாய் வைத்து திருகிவிளையாடுவோம் என்று காதலி பாடுவதாகப் பாடலின் முதல் இரண்டு வரிகள் பொருள்தருகின்றன. பலாக்காயைக் குழந்தையாகப் பாவித்து விளையாடுவோம் என்ற பொருளைப் பாடலின் மூன்றும் வரி தருகிறது. தமக்கு ஆண் குழந்தை பிறந்தால் லட்சுமணன் என்றும் பெண்குழந்தை பிறந்தால் லட்சுமி என்றும் பெயரிட வேண்டும் என்று காதலி தன் விருப்பத்தை இறுதி இரண்டு வரிகளில் அறிவிக்கிருள். காதல் களியாட்டங்களில் கட்டுண்டு அவர்கள் விளையாடும் இடம் ஆற்றோரம் என்பதையும் குழந்தை செய்து விளையாடுவது காதலர்கள் மரபு என்ற உணர்த்துகின்றது இக்காதல் பாடல். இருளர்கள் இயல்பாக இடும்பெயர்களாகிய லட்சுமி போன்ற பல்வேறு பெயர்கள் இது போன்ற பல காதல் பாடல்களில் இடம் பெறுகின்றன என்பதும் இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது.

பிற காதல் பாடல்கள் கூறும் கருத்துக்கள்:

மேலே இரண்டு காதல் பாடல்களும் அவற்றின் பொருளும் விளக்கமாகத் தரப்பட்டது. பொதுவாக இவர்களுடைய காதல் பாடல்களின் பொருளைச் சுருக்கமாக இங்கு காண்போம். காதலர்கள் தங்கள் வாழ்வில் செய்யவேண்டும் என எண்ணும் விருப்பங்களைத் தெரிவிக்கும் வகையில் சில காதல் பாடல்கள் அமைகின்றன. தங்களுக்கு ஆண் குழந்தை பிறந்தால் மணியன் என்று பெயரிடவேண்டும் என்றும், பெண் குழந்தை பிறந்தால் ராமி என்று பெயரிட வேண்டும் என்றும், அக்குழந்தைக்கு ரங்கசாமி கோவிலில் முடி இறக்கவேண்டும் என்றும் தாங்கள் காதலர்களாக இருக்கும் பொழுதே காதலிதன் காதலனிடம் அறிவிப்பதாக அமைகிறது. பாடலின் போக்கு தனக்கு வேண்டிய பொருள்களாகிய பட்டுப்புடவை. ரவிக்கை, உண்ணுவதற்குப் பொரிகடலை, தேங்காய், போண்டா, வெற்றிலைபாக்கு ஆகியவற்றை வாங்கிக் கொண்டுவந்து தனக்குத் தரும்படி தன் காதலனைக் காதலி கேட்பதாகப் பிறிதொரு காதல் பாடல் கூறிகிறது. மற்றொரு பாடலில் கடலூர் சென்றால் கண்ணாடி பஸ் பார்க்கலாம், மேட்டுப்பாளையத்தில் ரயில் பார்க்கலாம் எனக்கூறி நாம் அங்கு சென்று பார்ப்போம் என்று காதலி காதலனை இவ்விடங்களுக்கு அழைப்பதாக இப்பாடல் அமைகிறது. இவ்வாருகக் காதல் பாடல்களில் காதலி தன் ஆசைகளை வெளியிடுகின்ருள். காதலிக்குக் காதலன் தரும் பொருள்கள் பற்றிய குறிப்புக்களைச் சில காதல் பாடல்களில காண்கிருேம். காதலி காதலனுக்குப் பொருள்கள் தரும் கருத்தை மையமாகக் கொண்டு பல காதல் பாடல்கள் அமைந்துள்ளன. களவு வாழ்க்கையிலும், இல்லறவாழ்க்கையிலும் ஆடவரும் பெண்டிரும் ஓரளவு சம அந்தஸ்து கொண்டுள்ளதைக் காதல் பாடல்கள் புலப்படுத்துகின்றன. இன்னும் பல வேறுவகையான காதல் பாடல்கள் உண்டு எனினும் அவற்றின் பொருள் இடச்சுருக்கம் கருதி இங்கு குறிக்கப் பெறவில்லை.

ஒப்பாரிப் பாடல்கள்:

இருளர்களுடைய நாட்டுப் பாடல்களில் பல ஒப்பாரிப் பாடல்களும் உள்ளன. இப்பாடல்கள் ஏனைய பாடல்களைவிட நீண்ட பாடல்களாக உள்ளன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. ஒப்பாரிப் பாடல்களையும் பலவகைகளாகப் பிரிக்கலாம். எடுத்துக்காட்டாக ஒரு வீட்டுத் தலைவன் உயிர்நீத்த நிலையில் இறந்தவனுடைய மனைவி, மகன், மகள், மருமகள், மருமகன், தங்கை, தமக்கை, கொழிந்தி, அண்ணி ஆகியோர் அவனுடைய வாழ்வில் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சி

களையும் அவன் இவர்களுக்குச் செய்த நற்பணி களையும் மற்றும் அவன் இறப்பால் இவர்களுக்கு ஏற்படும் இன்னல்களையும், இழப்புக்களையும் விவரிப்பதாக ஒப்பாரிப் பாடல்கள் அமை கின்றன. இவர்கள் அனைவரும் பாடுவது ஒரே பாடலாக இருக்காது. ஆனால் இந்தப் பாடல் கள் அனைத்தும் பல உண்மைகளை எடுத்துரைக் கின்றன. இவ்வொப்பாரிப் பாடல்களில் பெரும் பாலும் கற்பனைச் செய்திகள் இடம் பெறு வதில்லை. ஒரு இருளர் குடும்பத்தில் யார் உயிர் நீத்தாலும் உற்றார் உறவினர் ஒப்பாரிப் பாடல் கள் பாடுகின்றனர். இருளர்களிடையே மிகுதி யான ஒப்பாரிப் பாடல்கள் உள்ளன. இருளர் களின் வாழ்வின் பல்வேறு பொதுக் கூறுகளை யும், எளிதில் அறிந்து கொள்ள முடியாத கூறுகளையும் இந்த ஒப்பாரிப் பாடல்களின் மூலம் அறிந்து கொள்ளலாம். ஒப்பாரிப் பாடல் இலக்கியம் இருளர்களுடைய சமூக வாழ்வின் யதார்த்தத்தையும் ஓரளவு வரலாற்றையும் எடுத்துரைக்கும் சாசனமாக இருக்கிறது என்றால் மிகையாகாது.

ஒரு இருளனோ, இருளச்சியோ உயிர் நீத்த பொழுதும், அவர்களுக்கு இழவுச் சடங்குகள் செய்யும் பொழுதும் இருளர்கள் ஒப்பாரிப் பாடல் களைப் பாடிக்கொண்டே அழுகின்றனர். பிறசம யங்களில் உயிர் நீத்தவரை நினைக்கும் பொழுது மிகச்சிலர் பாடுகின்றனர். நாம் பாடிக் காட்டச் சொன்னால் ஒருசிலர் மிக நாணத்துடன் பாடிக் காட்டுகின்றனர். கோவிக்கரை என்ற ஊரில் ஒரு நாள் இரவில் "குடமெ" என்பவரும் அவரு டைய மனைவி லட்சுமியும் சேர்ந்து சில ஒப்பாரிப் பாடல்களைப் பாடினார்கள். அந்த நிகழ்ச்சி அங்குக் குழுமியிருந்த இருளர்களையும் பிற இனத்தவரையும் மயிர் கூச்செறியும்படி செய்து விட்டது. இந்தத் தம்பதிகள் உணர்ச்சி வயப் பட்டு உண்மையிலேயே அழுதுகொண்டு பாடி னார்கள். ஒப்பாரிப் பாடல்களைப் பாடும்பொழுது உணர்ச்சி மேலிடுவதைக் காணலாம். இருளர் களுடைய நாட்டுப் பாடல்களில் ஒப்பாரிப் பாடல்கள் மிகச் சிறந்த இடத்தை வகிக் கின்றன.

பாடல்:

கோலிகெரெ ஊரிக்கெ போனக்கி ஙனதங்கெ
திங்கமாட்டாத்த சக்கெ பம்மெ கொடகளோ
ஙனதங்கே

கூடலூரு போனக்கி தனதங்கெ
கூடலூரு சரக்கெல கொடகளோ ஙனதங்கெ
நியமோந்தனெ பார்த்தாக்கி ஙனதங்வக
கண்ணாடி பாக்க மோந்தெயால ஙனதங்கே
கோலிகெரெ ஆசுபத்திரி ஙனதங்கெ
தருத்த மருந்தெயெல்ல தந்தரே ஙனதங்கெ
அப்புகூட நிய சங்கட்ட கிளின ஆவாதே
போசுதே ஙனதங்கெ

பில்லிமாடின வராவது ஙனதங்கெ
நல்லச்சன்னெ பிளேக்கரோ ஙனதங்கெ
இன்னுதா ஙனதங்கெ
ஙனகூரென யாருத தேடி வருகரோ ஙனதங்கெ
ஒட்டுக பொரந்ததெ கலேி மாடுக என்று
மாடிட்டரோ ஙனதங்கெ

பொருள்:

கோலிக்கரை ஊருக்குப் போனால் என்தங்கை
தின்னமுடியாத அளவு பலாப்பழத்தைக்
கொண்டு வருவாளே என்தங்கை

கூடலூர் போனால் என்தங்கை
கூடலூர் பொருள்கள் கொண்டு
வருவாளே என்தங்கை
உன் முகத்தைப் பார்த்தால் என்தங்கை
கண்ணாடிபோன்ற முகத்தையுடைய என்தங்கை
கோலிக்கரை மருத்துவ மனையில் என்தங்கை
யாருக்குந்தராத மருந்தையெல்லாம் தந்தார்களே
என்தங்கை

அப்பொழுதுகூட உன்நோய் தீராமல்போய்
விட்டதே என்தங்கை
பில்லி சூனியம் செய்தவராவது என்தங்கை
நல்லபடி பிழைப்பார்களோ என்தங்கை
இனிமேல்தான் என்தங்கை
என்வீட்டுக்கு யார்தான் வருவார்களோ
என்தங்கை

உடன்பிறப்பைக் காலிசெய்து விடுகிறேன்என்று
காலிசெய்துவிட்டார்களே என்தங்கை

தன் தங்கை உயிர் நீத்துவிடுகிறாள். அந்த நிலையில் அவளுடைய தமக்கைப்பாடிக்கொண்டு அழுவதாக அமைகின்றது இந்த ஒப்பாரிப் பாடல். அப்பாடலில் இறந்த தன் தங்கை தன் மீது கொண்டிருந்த அன்பையும், பாசத்தையும் பற்றி பாடலின் முதற்பகுதியிலும் பாடலின் நடுப்பகுதியில் தன் தங்கை இறப்பதற்குரிய காரணங்களையும், பாடலின் இறுதி வரிகளில்

தன்னுடைய கையறு நிலையையும் பற்றித் தமக்கை கூறுவதாக அமைந்துள்ளது.

கோலிக்கரை என்ற ஊருக்குச் செல்லும் பொழுதெல்லாம் தின்ன முடியாத அளவுக்கு அந்தப் பெண் தன் தமக்கைக்காக மிகுதியாகப் பழங்களைக் கொண்டு வருவாள் என்ற செய்தியையும் கோலிக்கரைப் பகுதியில் மிகுதியாகப் பலாப்பழங்கள் கிடைக்கும் என்ற உண்மையையும் பாடலின் முதல் இரண்டு வரிகள் புலப் படுத்துகின்றன. கூடலூருக்குச்சென்று திரும்பி வரும் பொழுதெல்லாம் அவ்வூரில் கிடைக்கும் பொருள்களை வாங்கி வருவாயே என்ற பொருளை பாடலின் அடுத்த இரண்டு வரிகள் உணர்த்து கின்றன. இறந்த தங்கை இவ்வாறாகத் தன்மீது கொண்ட பாசத்தாலும் அன்பாலும் வாங்கிக் கொண்டுவந்த பொருள்களைப்பற்றிய குறிப்பைக் காண்கின்றோம். இதற்கு அடுத்த படியாக வரும் வரிகளில் அவளுடைய முகம் கண்ணாடி போன்றது என்று கூறி உயிர்நீத்த தன் தங்கையின் வனப்பை வருணிக்கிறாள். தன் தங்கைக்குக் கோலிக்கரை மருத்துவ மனையில் பிறருக்கு எளிதில் கிடைக்காத மருந்துகள் எல்லாம் தரப்பட்டது. அவள் உயிர் வாழவில்லையே என்று அவள் தமக்கை இந்தப் பாடலில் புலம்பு கிறாள். இவ்வாறு சிறந்த மருந்துகளைத் திறமை மிக்க டாக்டர்கள் கொடுத்தும் உடல் நலம் பெறாமல் தன் தங்கை உயிர்நீத்ததற்குரிய காரணங்களைக் கூறி அழுகிறாள் தமக்கை. தம் இனத்திலுள்ள பகைவர்கள் குறும்பருக்குப் பணம் தந்து பில்லி, சூனியம் செய்து அதனால்தான் தங்கை இறந்து விட்டாள் என்று தன் ஐயப் பாட்டைப் பாடலில் புகுத்துகிறாள். பில்லி, சூனியத்திற்கு உள்ளாகி நோய்வாய்ப்பட்டவர் கள் எவ்வித சக்திவாய்ந்த சிறந்த மருந்து தரப்பட்டாலும் உடல்நலம் பெறமாட்டார்கள் என்ற இருளர்களின் நம்பிக்கையையும் இப் பாடலில் காணலாம். 'உனக்குப் பில்லி சூனியம் செய்தவர்கள் நன்றாக வாழ்வார்களா?' என்று பாடலில் வினவுகிறாள். 'நீ உயிரோடு வாழ்ந்த காலத்தில் அடிக்கடி என்வீட்டிற்கு வருவாய். இப்பொழுது நீ இறந்துவிட்டாய். என் இல்லத்தைத் தேடி யார்தான் வரப்போகிறார்கள்' என்று அவள் வினவும் முறையிலிருந்து இறந்த தன் தங்கை ஒருத்திதான் தன்மீது மிகுந்த அன்பு கொண்டவள் என்ற உண்மையும், தன்னுடன் பிறந்தவள் ஒருத்திதான் என்ற உண்மையும் பாடலின் இறுதி வரிகளில் புலப்படுகின்றன.

இப்பாடலின் நடுப்பகுதியில் கோலிக்கரையில் பழங்குடி மக்களுக்காக நடத்தப்படும் மருத்துவமனை பற்றிய குறிப்பு வருகிறது. இம்மருத்துவமனை நடத்தும் கோத்தகிரி டாக்டர் எஸ். நரசிம்மன் அவர்கள் ஜெர்மனி போன்ற வெளிநாட்டிலிருந்து மருந்துகளைப் பெற்று இருளப் பழங்குடியினருக்கு இலவசமாக மருத்துவ உதவி புரிகிறார். இங்கு அவர்களுக்குக் கிடைக்கும் சிறந்த மருந்துகளும், மருத்துவ வசதியும், பழங்குடியினரல்லாதவர்களுக்கு இலவசமாகவும் எளிதாகவும் கிடைக்காது. பழங்குடி மக்களைத் தவிர பிற இனத்தவர் இம்மருத்துவமனையில் தங்கி மருத்துவ உதவி பெறமுடியாது. அதனால்தான் யாருக்கும் கிடைக்காத மருந்துகளையெல்லாம் தன் தங்கைக்குக் கொடுத்ததாகச் சொல்லி அழுகிறாள் தமக்கை. இவ்வாறாகப் பாடலின் வரிகள் உண்மை நிலையைப் புலப்படுத்துகின்றன. இப் பாடல் வரிகள் அனைத்தும் பல உண்மை நிலைகளை எடுத்துரைக்கின்றன.

இயற்கை வருணனைப் பாடல்:

இயற்கை வருணனைப் பாடல்கள் மலர்கள், செடி, கொடி, மரங்கள் ஆகியவற்றைப் பற்றியதாக உள்ளன. இவ்வகைப் பாடல்களை இருளர்கள் மிகுதியாகப் பாடி மகிழ்வெய்துகின்றனர்.

பாடல்:

பளபள என்குது பாலிமேடிலி
தளதள என்குது தாள பூவெ
சொரசொர என்குது சக்கெ கும்பிலி
செடிசெடி என்குது செடிசி கும்பிலி
பளபள என்குது பாலி மேடிலி

பொருள்:

பளபள என்கிறது கிணற்று மேட்டில்
தளதள என்கிறது தாழம்பூ
சொரசொர என்கிறது கரைப்புதரில்
செடிசெடி என்கிறது செடிசிப் புதரில்
பளபள என்கிறது கிணற்று மேட்டில்

இந்த இயற்கை வருணனைப் பாடலில் சொரை. தாள, பலா, செடிசி போன்ற மலர்களையும், அவற்றின் கொடி, செடி, மரம் ஆகியவற்றைப் பற்றியும் குறிப்புகள் மட்டுமே காணப்படு கின்றன. இதுபோன்று பல பாடல்கள் இவர்கள் மொழியில் உள்ளன. இவ்வகைப் பாடல்களில் குறிப்பிடத்தக்க சிறப்புப் பொருள் இல்லை.

பிற வகைப் பாடல்கள்:

இதுவரை குறிப்பிட்ட நாட்டுப் பாடல் களின் வகைகளில் அடங்காதவற்றைப் பிற வகைப் பாடல்கள் என்று கொள்வோம். இருளர் திருமணத்தின் முதல் கட்டமாகப் பெண்ணுக்குப் பரியம் பணம் கட்டும்பொழுது ஜாத்தி பாடும் ஒருவகைப்பாடல். ஒருதாய் குறும்பர்களின் பில்லி, சூனியம் மந்திரம் பற்றிப் பாடும் பாடல், மருமகள் மாமியாரை நோக்கிப் பாடும் பாடல், தாலாட்டுப் பாடல் முதலியவற்றைப் பிறவகைப் பாடல்கள் என்ற தலைப்பின்கீழ் கொண்டுவர லாம். பிறவகைப் பாடல்களின் கீழ் அமையும் பாடல்களை இருளர்கள் குறிப்பிட்ட பெயரிட்டு அழைப்பதில்லை. இந்தப் பிறவகைப் பாடல் களில் மிகச் சிறப்புவாய்ந்தது திருமணச் சடங்கில் பெண்ணுக்குப் பரியப் பணம் கட்டும் போது பாடும் பாடல். இதுபற்றி ஏற்கனவே குறிக்கப் பெற்றுள்ளது.[3] இங்கு பிறவகைப் பாடல்களில் சேர்ந்த “ஒரு தாய் குறும்ப ருடைய் பில்லி சூனியத்தைப் பற்றிப் பாடும் சிறப்புத்தன்மை வர்ய்ந்த ஒரு நாட்டுப்பாடலைக் காண்போம்.

பாடல்:

காடெகுருவி வருததோ லேலியம்மா லேலே
மனுச வேடி ஆபி வருகாரோ லேலியம்மா லேலே
தேக்க சொருகாயி வருகாரோ லேலியம்மா லேலே
கோயி வேஷி ஆபி வருகாரோ லேலியம்மா லேலே
நாயி வேஷி ஆபி வருகாரோ லேலியம்மா லேலே
காடு போக்கே ஆபி வருகாரோ லேலியம்மா
லேலே
நரி வேஷி ஆபி வருகாரோ லேலியம்மர லேலே
நனுக்கு இருக்கது ஒரு பொதே லேலியம்மா
லேலே
நன்னெ வெரெட்ட வாணரி லேலியம்மா லேலே
நன ஆளெ சத்து மூன்று மெச ஆகுது
லேலியம்மா லேலே
நானு சிறுவென வெத்து இருக்கென
லேலியம்மா லேலே
போகெ எண்டாக்கி போய் விடியோ லேலியம்மா
லேலே

பொருள்:

காடை குருவி (உருவத்தில்) வருமோ லேலி
யம்மா லேலே
மனித உருவத்தில் வருவீர்களோ லேலியம்மா
லேலே
தேக்கு சருகு (மாதிரி) ஆகி வருவீர்களா
லேலியம்மா லேலே
கோழி (உருவமாய்) வருவீர்களா லேலியம்மா
லேலே
நாய் உருவமாய் வருவீர்களா லேலியம்மா லேலே
காட்டுப்பூனை உருவமாய் வருவீர்களா லேலி
யம்மா லேலே
நரி உருவாய் வருவீர்களா லேலியம்மா லேலே
எனக்கு இருப்பது (ஒரே ஒரு) குழந்தை லேலி
யம்மா லேலி
என்னை விரட்ட வேண்டாம் லேலியம்மா லேலே
என் கணவன் உயிர்நீத்து மூன்று மாதம்
ஆகின்றது லேலியம்மா லேலே
நான் குழந்தையை வைத்திருக்கின்றேன்
லேலியம்மா லேலே
போ என்ருல் போய்விடுவாயோ லேலியம்மா
லேலே

இருளருக்குக் குறும்பரைக் கண்டால் அச்சம். இதற்குக் காரணம் குறும்பர் பில்லி, சூனியம், மந்திரம் இவற்றைப் பயன்படுத்தும் கலையில் கைதேர்ந்தவர்கள் என்ற நம்பிக்கையேயாகும். குறும்பர் இந்த பில்லி சூனிய மந்திரங்களைப் பயன்படுத்தி தம்மினத்தவர் உயிரைக் குடித்து வாழ்வைச் சிதைத்து விடுகின்றனர் என்ற எண்ணமும் இருளர்களிடையே நிலவுகிறது. இதில் ஓரளவு உண்மை இருக்கின்றது என்பதை மற்றைய நீலகிரிப் பழங்குடி மக்களும் பிற இனத்தவரும் ஒப்புக்கொள்கின்றனர். கணவனை இழந்த நிலையில் தன் ஒரே குழந்தையுடன் வாழும் இருளக் கைம்பெண் தன்நிலையையும், பில்லி, சூனியம் வந்து தன் குழந்தையின் உயிரையும் குடித்துச் சென்றுவிடுமோ என்ற ஐயத்தையும் இப்பாடலில் தெரிவிக்கிருள். இப் பாடல் கணவனை இழந்து வாழும் இருளப் பெண்ணின் இன்னல்களையும் அச்சத்தையும்

காட்டுவதாக விளங்குகிறது. இது ஒப்பாரிப் பாடலின் தன்மையிலிருந்து வேறுபட்ட பாட லாகும்.

பில்லி, சூனியம், காடை, குருவி, மனிதன், தேக்கு, சருகு, கோழி, நாய், காட்டுப் பூனை, நரி போன்ற உருவில் வந்துவிடுமோ என்று ஐயுறுகின்ற தன் நிலையை இருளப்பெண் பாடுவதாக முதல் ஏழுவரிகளில் புலப்படுத்து கிருள். அந்த இருளப் பெண் எனக்கு ஒரே குழந்தைதான் உள்ளது, என்னை நீங்கள் விரட்ட வேண்டாம் என்றுக் கெஞ்சிக் கேட்டுக் கொள்ளும் நிலையைப் பாடலின் எட்டு ஒன்ப தாவது வரிகள் புலப்படுத்துகின்றன. என் கணவன் உயிர்நீத்து மூன்று திங்கள்தான் ஆகின்றன. இன்னும் அத்துயரிலிருந்து மீள வில்லை. 'நான் குழந்தையை வைத்திருக்கிறேன், உங்களைப்போ என்ருல் போய்விடுவீர்களா? என மிகத் தாழ்மையுடன் கெஞ்சிக் கேட்கும் பாணி யில் பாடலின் இறுதி மூன்று வரிகள் அமைந் துள்ளன. இப்பாடலின் இறுதி மூன்று வரிகள் கேட்போர் மனத்தை நெகிழச் செய்வதோடு இந்த இருளப் பெண் மீது இரக்கத்தையும் அனுதாபத்தையும் உண்டாக்குகிறது. இப் பாடலின் பொருளை உணரும் பொழுது அவள் துயரத்தைத் துடைக்க என்ன செய்யமுடியும் என்ற கேள்வியும் குறும்பர் மீது வெறுப்பும் உண்டாகின்றன. பில்லி, சூன்யம், மந்திரம், காடை, மனிதன், தேக்கு, சருகு, கோழி, நாய், காட்டுப் பூனை, நரி போன்ற பல்வேறு உருவங் களில் வரும் என்றஇருளர்களின் நம்பிக்கையை இப்பாடல் புலப்படுத்துவதுடன் அவ்வாறு வரும் மந்திர உருவங்கள் தம் குழந்தைகளின் உயிரையும் குடித்துச் சென்றுவிடும் என்ற எண்ணம் இருளர்களிடையே நிலவுகிறது என்ப தையும் புலப்படுத்துகிறது.

முடிவுரை:

இருளர்களின் பூர்வீகம் பற்றியும் சமூக வாழ்வு பற்றியும் தெரிந்துகொள்ள வரலாறு இல்லை. இந்நிலையில் இருளர்களின் பாடல்கள் அவர்களுடைய சமூக வரலாற்றை எழுத ஓரளவு பயன்படும். இந்த நேர்க் கோடுதான் முதலில் இங்கு இருளர்களுடைய இலக்கியத்தின் ஒரு கூருகிய நாட்டுப் பாடல்களை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு அப்பாடல்களை வகைப்படுத்தி பொருள் தந்து விளக்கமும் தந்துள்ளோம். இவர்களது கதைகள் பழமொழிகள், விடு கதைகள் இவர்களுடைய வாழ்வில் நிகழ்கின்ற நிகழ்ச்சிகளையும், பழக்க வழக்கங்களையும், நம்பிக்கைகளையும் பற்றி அறிவிக்கின்றன. இருளர்களின் சமூக வரலாற்றைப் படைப்பதில் மேற்கூறிய இலக்கியங்களும் சிறந்த இடத்தை வகிக்கும் என்பதில் ஐயமில்லை.

இனத்தால் ஒன்றுபட்டு இன்று சமூகப் பழக்க வழக்கங்களில் மாறுபட்டுக் காணப்படும் இருளர்கள் இலக்கியத்தையும், இருளப்பள்ளர் (கோவை, அட்டப்பாடி (கேரளம்)) இலக்கியத் தையும் எப்பிட்டு நோக்கினுல் இந்த இரண்டு பழங்குடி உட்பிரிவினரிடையே உள்ள ஒப்புமை களையும் வேறு பாடுகளையும் காண்பதோடு, எந்தக் காலத்தில் இருளர்கள் மலைநாட்டு இருளர்கள் என்றும் இருளப்பள்ளர் என்றும் பிரித்தனர் என்பதையும் அறிந்துகொள்ளலாம்.

தமிழகத்தில் பிற மாவட்டங்களில் உள்ள இருளர்கள் தமிழ் வட்டாரக் கிளை மொழிகளைப் (Regional dialects of Tamil) பேசுவதோடு பழங்குடிப் பண்புகளையும் (Tribal character) இழந்துகொண்டுள்ளனர். தமிழகத்தின் பிற மாவட்டங்களிலும் மைசூர் மாநிலத்திலும் உள்ள இருளர்களின் இலக்கியங்களையும், நாட்டுப் பாடல்களையும் விரிவாக ஆராய்ந்தால் இவர்களைப் பற்றிய பல்வேறு உண்மைகளை அறிந்து கொள்ளலாம். இவ்வகை ஆய்வு சமூக மானிடவியலுக்கும் உரமாக அமையும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1 பெரியாழ்வார். ஆர். பார்க்க 1972 "இருளப்பள்ளர் என்ற வெட்டக்காட இருளர்" ஆராய்ச்சி மலர் 3, இதழ் 2 பக்கம் 201

2 குலவிழா கொண்டாடுவதற்கு முன் இவ் விழா எடுக்கும் நாளன்று பே ஆட்டத் தில் பங்கு கொண்டு மருளுடன் ஆடுவ தற்கு விருப்பமுள்ளவர்கள் குலைக்(கொலை) கட்டிக் கொள்கிருர்கள்.

3 பெரியாழ்வார். ஆர். பார்க்க 1971 "இருளர் திருமணம்" ஆராய்ச்சி மலர் 2 இதழ் 4, பக்கம் 418-419

மேற்கோள்

1 அழகப்பன் ஆறு. 1970 "தமிழ் இலக்கியங்களில் நாட்டுப் பாடல்கள்" ஆராய்ச்சி மலர் 2. இதழ் 1. பக்கம் 29-40.

2 டாக்டர் சுந்தரம், இராம. 1970 "நாட்டுப் பாடல்களும் மக்களின் மன எழுச்சியும்" தாமரை மலர் 11, இதழ் 12 பக்கம் 69-74

3 டாக்டர் சுப்பிரமணியன், பா. ரா. 1970 "இலக்கிய வரலாற்றில் நாட்டு இலக்கியத்தின் பங்கு" ஆராய்ச்சி மலர் 2, இதழ் 1, பக்கம் 41-47

4 பெரியாழ்வார் ஆர். 1971 ஆராய்ச்சி மலர், இதழ் 1. பக்கம் 93-96

இந்திய வரலாற்று மரபுப்பின்னணியிலே தமிழக வரலாற்றியல்

வி. சிவசாமி B. A. Hons (Lon) M. A. (cey)
வரலாற்று விரிவுரையாளர்,
பட்டதாரித் திணைக்களம்
யாழ்ப்பாணக் கல்லூரி
வட்டுக்கோட்டை
இலங்கை

[இந்திய வரலாறு, பல சிற்றோடைகளாக இந்தியாவின் பல்வேறு நிலப்பகுதிகளில் ஊற்றெடுத்துப் பாய்ந்து பெரிய ஆறுகள் ஓடிவருகிறது. சிற்றோடைகளாக வருகிற பிரதேச வரலாற்றை மட்டும் அறிவது யானையின் ஒருறுப்பைக் குருடன் அறிந்தது போலாகும். இவையாவும் தனித்தனியே வளர்ந்ததையும் அவையாவின் பொதுத் தன்மைகளும் இயக்கங்களும் இணைந்து செல்லுகிற இந்திய வரலாற்றின் பின்னணியில் தமிழகவரலாற்றை அறிந்துகொள்ளுவதற்கு, இந்திய வரலாற்றியல் கருத்துக்களை அறிந்துகொள்ள வேண்டும்' இந்திய வரலாற்றை எக்கண்ணோட்டத்தில் அறிவது என்பது குறித்து முடிவு செய்ய இப்பொழுது எத்தகைய கண்ணோட்டங்கள் ஆய்வாளர்களிடையே நிலவுகின்றன என்பதை அறியவேண்டும். அவற்றை அறிந்து அதில் இவ்வாய்வாளர் எது பொருத்தமானதென்று கருதுகிறாரோ அவ்வழியில் தமிழக வரலாற்றை ஆய்வு செய்வதற்குரிய சில கருத்துக்களை இக்கட்டுரையில் விளக்கியுள்ளார். முக்கியமாக தமிழக வரலாற்றில் தமிழ் மன்னர்களின் சமஸ்கிருத பிரசஸ்திகள் ஏராளமாக உள்ளன. கொடைச் செய்தி பற்றிய பகுதி மட்டுமே தமிழில் உள்ளன. வடமொழி பகுதிகள் மிகவும் குறைவாகவே ஆராயப்பட்டுள்ளது. வடமொழிச் சாசனங்கள் ஆராயப்படவேண்டியதன் அவசியத்தை நமது ஆய்வாளர் வலியுறுத்துகிறார். [இவ்வாய்வாளர் எனக்கு எழுதியுள்ள கடிதத்தில், 'யான் இந்திய வரலாறு. தொல்பொருளியல், தமிழிலக்கியப், வடமொழி இலக்கியம் ஆகியவற்றைக் கற்றுவருகிறேன் கி. பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டு வரையுள்ள வடமொழிச்சாசனம் பிரசஸ்திகளைப்பற்றி ஆய்வு செய்துள்ளேன். தமிழ்நாட்டிலுள்ள "வடமொழிப் பிரசஸ்திகளும், தமிழ் மெய்க்கீர்த்திகளும்-ஒரு வரலாற்று நோக்கு" என்ற தலைப்பில் நூல் எழுதுவதற்கு தகவல்கள் திரட்டுகிறேன்" என்றெழுதியுள்ளார். இம்முயற்சி தமிழக வரலாற்றிற்கு பெருநிதியம் போன்றது. ஆய்வாளர் சீக்கிரமே இத்தலைப்பில் கட்டுரைகள் எழுதுவார் என்று எதிர்பார்க்கிறேன்.

நா. வா]

வரலாற்றுக் காலம் தொட்டுத் தமிழகத்திலே நிலவிய வரலாற்றுணர்வு பற்றிய சில கருத்துக்களை இந்திய வரலாற்றுப் பின்னணியிற் கூறுவதே கட்டுரையின் நோக்கமாம். தமிழக வரலாறு இந்திய வரலாற்றின் ஒரு பகுதியேயாம். "இந்தியர் உலகியல் சார்பான விடயங்களில் அவ்வளவு ஈடுபட்டிலர்; சமய சம்பந்தமான, ஆத்மிக ஞானம் சம்பந்தமான விடயங்களிலேதான் மிக்க கவனம் செலுத்தினர்" என்ற கருத்துப்பட ஒரு சாரார் சென்ற நூற்றாண்டில் எழுதிவந்தனர். இந்த நூற்றாண்டின் முற்பாதியிலும் கூறிவந்தனர். இந்திய வரலாற்றினை ஊன்றிக் கற்றவர்கள் மேற்குறிப்பிட்ட கருத்தினை மறுத்துள்ளனர்.

இந்தியாவிலே, காஷ்மீரிலேதான் வரலாற்றுணர்ச்சி நிலவியதனைப் பலர் சுட்டிக்காட்டியுள்ளனர். அங்கு கி. பி. 12ம் நூற்றுண்டிலே வாழ்ந்தவரும் **ராஜதரங்கிணி** என்ற புகழ் பெற்ற நூலினை எழுதியவருமான கல்ஹண(ர்) குறிப்பிடத்தக்கவரே. அவர் தமது காலம் வரையுள்ள காஷ்மீர் வரலாற்றினை எழுதியுள்ளார். அவர் வாழ்ந்த காலத்திற்கு முற்பட்ட இந்திய அறிஞரிடம் காணப்படாத வரலாற்றியல்பு அவரிடம் காணப்பட்டதாம். **கடந்த காலச் சம்பவங்களைக் கூறுவோன் நீதிபதிபோல விருப்பு வெறுப்பின்றிக் கூறவேண்டும். இத்தகைய ஆசிரியரே மிகவும் பாராட்டு தற்குரியர்'',** [1] என அவர் குறிப்பிட்டுள்ளார். இத்தகைய வரலாற்று நோக்குக் குறிப்பிடற்பாலது. ஆனுல் அவர் கவிஞர் என்பதும், அவரின் நூல் காவியமரபிலே கூறப்பட்டுள்ளதும் கவனித்தற்குரியன. இவருக்கு முன்னேடியாகச் சில புலவரிருந்தனர். இவரைப் பின்பற்றியும் சிலர் (4) மொகலாயப் பெருமன்னரான அக்பர் காலம் வரை (கி. பி, 16-ம் நூற்ருண்டு பிற்பாதி வரை) காஷ்மீர் வரலாற்றைக் கூறியுள்ளனர். இவரது நூல்களிலே குறைபாடுகள் காணப்படினும்· அவரின் வரலாற்று நோக்கு இந்திய வரலாற்றியலிலே ஒருவகையான உச்சகட்டத்தினைக் குறிப்பதாகவும் கொள்ளலாம். இவரது நூலின் வரலாற்றியல்புச் சிறப்பினைப் பற்றிப் பேராசிரியர் ஆர். சி. மஜும்தார்[2] , பேராசிரியர் எஸ். எல். பஷாம்[3] போன்ருேர் அண்மைக் காலத்திலே பாராட்டியுள்ளனர்.

கல்ஹணரிடத்துக் காணப்பட்ட சில வரலாற்றியல்புகள் பழந்தமிலக்கியத்திலே காணப்பட்டமை குறிப்பிடற்பாலது. எடுத்துக்காட்டாக,

"வாழ்தல் வேண்டிப் பொய்கூறேன்
மெய் கூறுவல்''[4]

"பெரியோரை வியத்தலுமிலமே
சிறியோரை இகழ்த லதனினுமிலமே''[5]

எனப் புறநானூற்றிலும்,

"எப்பொருள் எத்தன்மைதாயினும்
அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்பதறிவு''[6] எனப்

பொருட்பாலிலே மெய்யுணர்தலிலும்,

"எப்பொருள் யார் யார்வாய்க் கேட்பினும்
அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்பதறிவு''[7] என

அதே பகுதியிலே **அறிவுடைமையிலே** திருவள்ளுவரும்,

"காய்தலு வத்தலகற்றி யொருபொருட்கண்
ஆய்தல் அறிவுடையார் கண்ணதே''[7அ]

என முனைப்பாடியார் **அறநெறிச்சாரத்திலும்** கூறியிருப்பன சிந்தித்தற்குரியன. இத்தகைய கருத்துக்கள் எந்த அளவிற்குச் செயல்முறையிலிருந்தன என்பதை நன்கு அறிய முடியாவிட்டாலும், இவை இலட்சியங்களாகவாவது விளங்கியமை குறிப்பிடற்பாலது. மேலுமிக் கருத்துக்கள் உலகியல் சார்பான விஷயங்களைப் பற்றியபகுதிகளிலேயே வந்துள்ளமை அவற்றின் முக்கியத்துவத்தினை வலியுறுத்துவன. மேற் குறிப்பிட்ட பாடல் வகையினை கல்ஹணரைப் புகழ்ந்து கூறுவோர் அறிந்துள்ளனரோ என்பது திடமாக கூறமுடியாது.

மேலும், காஷ்மீர் தனியாக வரையறுக்கப்பட்ட ஒரு பகுதியாக இருப்பதாலும், அங்கு தேசியம் நன்கு நிலவியதாலும், வரலாற்று உணர்ச்சி ஓரளவு கூடுதலாகக் கொண்ட பிற நாட்டினர். குறிப்பாக இஸ்லாமியர் தொடர்பாலும், பௌத்தத் தொடர்பாலும் பிறவற்ருலுமே காஷ்மீரிலே வரலாற்றியல்புள்ள நூல் தோன்றியுள்ளதாக பேராசிரியர் ஏ. எல். பஷாம் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[8] ஆனுல், அப்பேராசிரியர் குறிப்பிடும் கருத்துப், பிற பகுதிகள் சிலவற்றிற்காவது பொருத்தமானது. மேலும், இஸ்லாம் காஷ்மீரிலே நன்கு வேருன்று முன்னரே **ராஜதரங்கிணி** எழுந்துவிட்டது. (கி. பி. 1148-9ல் முற்றுப் பெற்றது). கல்ஹணர் வைதிகப் பிராமணர் என்பது கவனித்தற்குரியது. பிற இந்தியப் பகுதிகளிலே காஷ்மீரிற் போன்று வரலாற்று மரபுகள் நிலவின. ஆனுலவற்றின் சூழ்நிலை கால வேறுபாடுகள் முதலியவற்றினுற்

சில மாற்றங்கள் காணப்பட்டன. புவியியற் பேராசிரியரான ஸ்பேட் என்பவரைப் பின்பற்றி கலாநிதி பி. சுப்பாராவோ தமது **இந்தியாவின் ஆளுமை** என்ற நூலிலே இந்தியாவைப் புவியியல் ரீதியாக வகுந்துப் பிரதேச வாரியான தேசியம், அரசுகள் தோன்றுதற்கான சூழ்நிலையினை விளக்கியுள்ளார். அவருடைய விளக்கம் இங்கு கூறப்படும் கருத்திற்கும் ஓரளவு ஆதரவாக உள்ளது. இதனை உற்றுநோக்கும்போது காஷ்மீர் மட்டுமன்றி ராஜஸ்தானம், குஜராத், மத்திய பகுதி, ஒரிஸா, அசாம், நேபாளம், வேங்கி, தக்கணத்தின் வேறுசில பகுதிகள், தமிழகம் போன்ற இடங்களும் ஓரளவு இயற்கையாகவே வரையறுக்கப்பட்ட பகுதிகளாக விளங்குகின்றன. இப்பகுதிகளிலே வரலாற்று மரபுகள் சிலவாவது பிரதேச வாரியாக நிலவி வந்துள்ளமை குறிப்பிடற்பாலது. இவற்றை விடப் பஞ்சாப், கங்கைச் சமவெளிப் போன்ற மையப் பகுதிகளிலும் வரலாற்று மரபுகள் நிலவின. ஆனால், இவ்விடங்களிலே பிறவிடங்களிலும் பார்க்கப் பிறநாட்டவர் தாக்கங்கள், குழப்பங்கள் ஏற்பட்டதாற்போலும், வரலாற்று மரபுகள் சிலவேளைகளிலே பெரிதும் பாதிப்புற்றன. மேலும் பிரதேசவாரியான அரசுகள், இப்பகுதிகளிலே நிலைத்தற்குத் தடைகளிருந்தன. அதே வேளையிலே, மகத நாட்டிலே குறைந்தது கி. மு. 6-ம் நூற்றாண்டுவரையாவது (குப்த அரசனை முதலாம் சந்திரகுப்தன் காலம் வரை) அரசியல் வரலாற்று மரபு தொடர்ச்சியாக நிலவிவந்தமையினைப் புராணங்களிலே காணலாம். மகத நாட்டிற்போன்று, இந்தியப் பகுதிகள் பலவற்றிலே வரலாற்று மரபுகள் பேணப்பட்டமையினைப் புராணங்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

வேதகாலம் தொட்டாவது இந்திய மன்னர் சபைகளிலே வேந்தரைப் பற்றிய செய்திகள்—அவர்களின் போர் வெற்றிகள், சமய, கலாச்சாரத் தொண்டுகள் முதலியன பற்றிய மரபுகள் பேணப்பட்டு வந்தன. பழைய காலத்தில் சூத(ர்), மகத(ர்) என்போர் இத்தகைய பணியிலீடுபட்டுவந்தனர். அரச சபையில் ஆவணங்கள்,வம்சாவளிகள் பேணப்பட்டு வந்தமையினைப் பிறசான்றுகளாலும் அறியலாம். சாசனங்களிலே வரும் மன்னர்களில் ஒரு சாரார் பெயர்களும் ஆட்சிக்காலங்களும், அதே மாதிரியான முறையிலே புராணங்களிலும் காணப்படுகின்றன. **வம்சாவளிகள்** இந்தியாவின் பல பகுதிகளிலும் பேணப்பட்டு வந்தன. **புராணங்கள்** கூறும் **பஞ்ச** லக்ஷணங்களில் 10 ஒன்று கலிங்கத்தில் ஆட்சி புரிந்த மன்னர் வரலாறும். இப்பகுதிகளைப் புராணத் தொகுப்பாசிரியர்கள் வம்சாவளிகளின் துணை கொண்டு எழுதியிருப்பர். மேலும், சில பகுதிகளிலே கிடைத்துள்ள சாசனங்கள் நெடுங்கால வரலாற்றினையும் குறிப்பிடுவன. வரலாற்று மரபுகள் பேணப்பட்டவைக்கு இஃதுமொரு சான்றும். ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட சில இடங்களிலே வரலாற்று மரபுகள் நீண்டகாலமாகப் பேணப்பட்டு வந்தன. இவற்றினை ஊன்றிக் கவனிக்கும்போது காஷ்மீரில் மட்டுமின்றி இந்தியாவின் பிறவிடங்களிலும் வரலாற்று மரபுகள் பேணப்பட்டமையினை அறியலாம்.

இந்திய வரலாற்றினை முழுமையாக நோக்கும்போது, பிரித்தானியர் வருமுன் நடைபெற்ற பிரதான மக்கட் புலப்பெயர்ச்சிகள் படையெடுப்புகள், பலவும் பொதுவாக வடமேற்கு இந்திய எல்லைக்கு ஊடாகவே வந்தன. சிந்து குறிப்பாகப் பஞ்சாப், கங்கைச் சமவெளி என்பன பொதுவாக இவற்றினலே பலவாறு பாதிப்புற்றன. தார் வனந்தரம், அரவல்லி மலைத்தொடர் ஆகியவற்றினலே ராஜபுதனம் தனிப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இதனல் அப்பகுதி மேற்குறிப்பிட்டவற்றைப் போன்று பாதிப்புறவில்லை. இங்கு வரலாற்று மரபுகள் சிலவாவது தொடர்ந்து நெடுங்காலமாக நிலவின. இவை பற்றி ரொட் போன்ற அறிஞரின் நூல்கள் வாயிலாக 11 அறியலாம். குஜராத் பகுதியிலே வரலாற்று மரபுகள் சிற்சில நூற்றாண்டுகளுக்காவது தொடர்ந்து நிலவி வந்துள்ளன. இதுவும் பாதுகாப்புள்ள தனிப்பட்ட பகுதியொன்றும். கேந்திர ஸ்தானத்திலுள்ளது. இப்பகுதியிலே மௌரியப் பேரரசை நிறுவிய சந்திரகுப்த மௌரியன் காலம் (கி. மு. 4-ம் நூற்றாண்டு) தொட்டு, ஸ்கந்த குப்தன் (கி. பி. 5-ம் நூற்

ருண்டு) காலம் வரையுள்ள காலப் பகுதியிலே-சுமார் 9 நூற்றுண்டுகளுக்கு, இப்பகுதி வரலாற்றின் சில பிரதான அம்சங்களையும், இங்கிருந்த சுதர்சன ஏரியின் வரலாறு பற்றியும் வேறுபட்ட காலத்திய இரு கல் வெட்டுகள் குறிப்பிடுகின்றன.[12] முதலாம் ருத்திரதாமனுவடைய கிர்ணர் சாசனம் (கி. பி. 150), அதற்கு 5½ நூற்றுண்டுகளுக்கு முன் சுதர்சனவாவி சந்திரகுப்த மௌரியன் காலத்தில் வைஷ்ய புஷ்ய குப்தனுலே அமைக்கப்பட்டதாகவும், பின் அசோகர் காலத்தில் யவன ராஜ துஷாஷ்ப என்பவன் அதிற் சில கால்வாய்கள் வெட்டியதைக் குறிப்பிட்டு ருத்திரதாமன் காலத்திலேற்பட்ட புயற்காற்றினையும், அதனுலேற்பட்ட விளைவுகளையும் எடுத்துக்கூறி, அப்பகுதி நிருவாகத்தினைக் கவனித்த தேசாதிபதி சுவிஷாகன் அதனைத் திருத்தியமைத்தமை பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது. ஸ்கந்த குப்தனின் சாசனம் அவ்வேரியிலேற்பட்ட அழிவினைக்குறிப்பிட்டுச் சக்கிரபாலித(ன்) அதனைத் திருத்தியமைத்தது பற்றியும் குறிப்பிடும். குஜராத்திலே மௌரியராட்சி நிலவியதை அசோகரின் சாசனங்கள் நன்கு உறுதிப்படுத்தும். குப்தருக்குப் பிற்பட்ட காலத்தில் சாளுக்கியக்கிளை மரபென்று குஜராத்திலே கி. பி. 7—13ம் நூற்றுண்டுவரை நிலவியது.

ஒரிஸா (பழைய கலிங்கத்தின் பெரும்பகுதி)வும் தனிப்படுத்தப்பட்ட பகுதியாம். கி. மு. 2 அல்லது 1ம் நூற்றுண்டிவாட்சி புரிந்த காரவேலனின் ஹாதி கும்பாசாசனம் அதற்கு 300 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு அப்பகுதியிலே நந்த ராட்சி நிலவியதைக் குறிப்பிடும்.[13] ஆகவே காரவேலன் காலத்திலே நந்தராட்சி பற்றிய நினைவுகள் கலிங்கத்திலே நிலவின என்பது தெளிவு. கலிங்க நாட்டிலே முதலாவது நந்த மன்னனுன மஹாபத்ம நந்தன் ஆட்சி நிலவியதற்குப் புராணங்கள் சான்றுபகரும். நந்தரைத் தொடர்ந்து ஆட்சிபெற்ற மௌரியர் காலத்தில் அவர்களின் ஆதிக்கம் நிலவியதற்கு அசோகரின் கல்வெட்டுக்கள் சான்று பகர்வன. பிற்காலத்திலே கலிங்கத்தை மையமாகக்கொண்டு பிரதேச வாரியான அரசுகள் தோன்றி நிலவின.

வரலாற்று வேங்கி, கோதாவரி, கிருஷ்ணு நதிக்கிடையில் உள்ளதாம். இப்பகுதி செழிப்பு உடையது. கேந்திர நிலையத்திலுள்ளது. ஒரு வகையிலே தனிப்படுத்தப் பட்டுள்ளது. இப்பகுதியினைத் தக்கணப் பெருவேந்தர் தாமோ, தமக்குச் சார்பான தலைவர்களையோ கிளை மரபுகளையோ நிறுவிக் கட்டுப்படுத்தி வந்தனர். தக்கணத்திலே சாளுக்கிய அரசைப் பேரரசு நிலைக்கு உயர்த்திய இரண்டாம் புலிகேசி வேங்கியை வென்றபின் தன் சகோதரனை குப்ஜவிஷ்ணுவர்த்தனனை அரசப் பிரதிநிதியாக நியமித்துக் கூடுதலான அதிகாரங்களை வழங்கி கிளை வமிசமொன்றை ஏற்படுத்தினுன். இதுவே கீழைச் சாளுக்கிய வமிசமாம். இவ்வமிசம் கி. பி. 7—11-ம் நூற்றுண்டுவரை நிலவியது. இவ்வமிசமன்னர்களின் சாசனங்கள் தொடர்ந்து வெளியிடப்பட்டன. இவற்றிலே ஆளும் அரசனின் முன்னேர்வரலாறும் இடம்பெற்றுவந்தது. நீண்டகாலமாக இவ்வரச வமிசம் நிலவியதால் இவ்வாறு கூறப்பட்டதெனக் கொண்டாலும், சுமார் ஐந்து நூற்றுண்டுகளுக்கு வம்சாவளி பேணப்பட்டு வந்தமை குறிப்பிடற்பாலதே.

தக்கணம் இயற்கையரணுள்ள தனிப்பட்ட பெருநிலமாகும். இதன் பிற பகுதிகளிலும், பிரதேசவாரியான சிற்றரசுகள் நீண்டகாலமாக நிலவின. இவற்றைவிடத் தக்கணத்திலே சில நூற்றுண்டுகளாக ஆதிக்கம் பெற்றிருந்த சாளுக்கியரின் பிரதான அரச மரபினைக் குறிப்பிடலாம். வாதாபியைத் தலைநகராகக்கொண்டு பேரரசுச் சாளுக்கியர் கி. பி. 6-ம் நூற்றுண்டு தொட்டு 8-ம் நூற்றுண்டு நடுப்பகுதிவரை ஆட்சி செய்தனர். இவர்களுடைய சாதனைகளையும், குறைநிசயங்களையும் புகழ்ந்து கூறும் பிரஸஸ்திகள் சமகால மன்னரை மட்டுமன்றி முன்னேர் வரலாற்றையும் ஒழுங்காகக் கூறுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, 2-ம் புலிகேசியின் ஐகொளே (கி. பி. 624) சாசனத்தைக் குறிப்பிடலாம். இது போன்ற சாசனங்கள் வட இந்தியாவில் ஓரளவு குப்தர் காலத்திலே காணப்பட்டன.[14] குப்தரின் சமகாலத் தக்கணப் பெருமன்னரான வாகாடகரின் சாசனங்களிலும் சில இவை போன்றவை. இவற்றின் தொடர்ச்சி

யினையும் விரிவினையும் சாளுக்கிய சாசனங்களிலே காணலாம். சாளுக்கியரின் பிரதான மரபினர் ராஷ்டிரகூடரின் ஆதிக்கம் (கி. பி. 8-ம் நூற்றுண்டுப் பிற்பகுதி தொடக்கம் 10-ம் நூற்றுண்டு பிற்பகுதி வரை நிலவிற்று.) வலி குன்ற, கி. பி. 10-ம் நூற்றுண்டு முடிவிலே மீண்டும் எழுச்சி பெற்றனர். தொடர்ந்து கி. பி. 12-ம் நூற்றுண்டுவரை ஆட்சி புரிந்தனர். அக்காலப்பகுதி மன்னர் சாசனங்கள் சிலவற்றிலே முற்பட்டகாலச் சாளுக்கியர் பற்றிய குறிப்புகளும் வருகின்றன. இதுவும் தக்கணத்திலே வமிசமரபுகள் பேணப்பட்டதை வலியுறுத்தும்.

மேற்குறிப்பிட்ட இடங்களைப் போன்றும், ஒருவகையில் அவற்றிலும் பார்க்க நீண்டகாலமாகவும் தமிழகத்திலே வரலாற்று மரபுகள் சில நிலவிவந்தன. பழைய தமிழக வரலாறு பற்றிய இலக்கிய மூலங்களைப் பற்றித் திரு. சிவரஜபிள்ளை[15], பி. டி. சீனிவாச ஐயங்கார்,[16] பேராசிரியர் கே. ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரி[17] பேராசிரியர் கே. கே. பிள்ளை[18] போன்ளேர் ஆய்ந்துள்ளனர். தமிழகத்தின் மிகப் பழைய சாசனங்கள் பற்றித் திரு. கே. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர்,[16] திரு. ஐராவதம் மஹாதேவன்[20] போன்ளேர் ஆய்ந்துள்ளனர். ஆனல், தமிழக வரலாறு முழுவதற்குமான வரலாற்றுமூலங்களை ஒன்றுபடுத்தி ஆராய்ந்ததாக தெரியவில்லை. குறிப்பிட்ட காலப் பகுதிகளுக்கே பலரும் எழுதியுள்ளார். இதனை முழுமையாக இந்திய வரலாற்றுப் பின்னணியிலும் நோக்குதல் நன்று.

காலத்தால் முந்திய தமிழ் நூல்கள் சங்க நூல்களாம். இவற்றுள் **எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு** வரிசையிலுள்ள பெரும்பாலான நூல்களும், ஓரளவாவது, தொல்காப்பியமும் அடங்குவன. இவையாவும் சமயச் சார்பற்ற நூல்கள். ஓரளவாவது தாம் கூறுவனவற்றை யதார்த்த ரீதியிலே கூறுவன. இவற்றை எழுதியோர் புலவராயினும் பற்பலஇடங்களிலே வரலாற்றுச் சம்பவங்களையும் பின்னணியிலே வைத்துக் கூறியுள்ளனர். அவர்கள் பாடல்களின் உண்மையியல்புக்கு எடுத்துக்காட்டாக

> "வையகவரைப்பில் தமிழகம் கேட்கப்
> பொய்யாச் செந்நா நெளிய ஏந்திப்
> பாடுப என்ப பரிசிலர் நாளும்" [21]

எனவரும் **புறநானூற்றுப்** பாடலைக் குறிப்பிடலாம். சேர மன்னர் பதின்மரைப் புகழ்ந்து கூறும் **பதிற்றுப்பத்துக்** குறிப்பிடற்பாலது. இதனைப் போன்று பாண்டியர், சோழரைப் பற்றிய நூல்கள் இல்லாமை துரதிர்ஷ்டமே. இந்நூல்களிலே குறைபாடுகளும் உள்ளன.[22] இவைமூலம் பொதுவாகத் கிறிஸ்து ஆண்டின் முன்முதல் நூற்றுண்டு, பின் முதல் மூன்று நூற்றுண்டுகளைச் சேர்ந்த சில தலைமுறைகளாக முடியுடை மூவேந்தரும், குறுநிலத் தலைவர்களும் தமிழகத்தில் ஆட்சி புரிந்தமையினை அறியலாம். சமகாலச் சாசனங்களும் இவற்றை ஓரளவு உறுதிப்படுத்தி, இவற்றின் வரலாற்றியல்பை வற்புறுத்துகின்றன.[23]

பிரதேசவாரியான தேசியம் தமிழகத்திலும் நெடுங்காலமாக நிலவிவந்துள்ளது. சங்க நூல்களிலும், குறிப்பாகச் சிலப்பதிகாரத்திலுமிதனைக் காணலாம். தமிழக ஒருமைப்பாடு முன்னெருபோதுமில்லாத வகையிலே சிலப்பதிகாரத்தில் ஊடிழையாக மிளிர்கின்றது. சிலப்பதிகாரக் கதையின் நிலைக்களன்கள் தமிழகத்தின் முப்பிரிவுகளான சோழ, பாண்டிய, சேர நாடுகளிலே சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளன. சேரன் செங்குட்டுவன் பிறதமிழரசரை ஆரிய மன்னன் இழித்துக் கூறியது தனக்கும் என்றே கருதிச் செயலாற்றினன். இத்தகைய தேசியம் தொடர்ந்து பல்லவர்—பாண்டியர் பேரரசு கால (கி. பி. 7—9ம் நூற்றுண்டு வரை)ப் பக்தியியக்கத்திலே, வேறுவகையிலே சமய ரீதியிலிடம் பெற்றுப் பின்னர் சோழப் பெருமன்னர் காலத்திலே காணலாம்.

பல்லவ—பாண்டியர் காலப் பகதியியக்கத்திலே மலர்ச்சிபெற்ற சைவ, வைஷ்ணவத் திருப்பாடல்கள், சமகாலச் சமய நிலைகளையே பெரிதும் பிரதிபலித்தாலும், பிறவிடயங்களைப் பற்றியும் குறிப்பிடுகின்றன. ஆனல், இக்காலத்திலே **பாண்டிக்கோவை** (கி. பி. 8-ம் நூற்றுண்டளவில்) **நந்திக் கலம்பகம்** (கி. பி.

9-ம் நூற்றுண்டு என்பன முறையே சமகாலப் பாண்டிய பல்லவ மன்னர்களைப் புகழ்ந்துரைக்கின்றன. வடமொழியில் ஏற்கனவே, தோன்றிவிட்ட பாணரின் **ஹர்ஷ சரிதம்** (கி. பி. 7-ம் நூற்றுண்டு), பிராகிருதமொழியில் ஏறக்குறைய சமகாலத்திய வக்பதிராஜன் எழுதிய **கௌட வாஹோ** ஆகியவற்றினை மேற்குறிப்பிட்ட தமிழ் நூல்கள் சிலவகையில் ஒத்துள்ளன. குறிப்பாக இவையெல்லாம் சமகால மன்னரைப் புகழ்ந்துரைப்பது கவனித்தற்குரியது. மேற்குறிப்பிட்ட வடமொழி நூல்களைப் போன்றவை தமிழகத்திலும் தோன்றின. நாராயண பட்டாதித்தன் எழுதிய **ஸ்ரீராஜ ராஜ விஜயம்**, பூங்கோயில் நம்பி எழுதிய **விரனுக்கவிஜயம்**, கவி குமுத சந்திர பண்டிதன் எழுதிய **குலோத்துங்க சோழசரிதை** என்பன குறிப்பிடற்பாலன. **ராஜராஜேஸ்வர நாடகமு**மித்தகையதே. இவையாவும் கி. பி. 11-ம் நூற்றுண்டுச் சோழப் பெருமன்னர் பற்றியன; காலத்தன. ஆனல் துரதிஷ்டவசமாக இன்று கிடையாது மறைந்துவிட்டன, சாசனங்கள் மூலமாகவே இவற்றின் பெயர்களாவது கிடைத்துள்ளன.[23]அ

மேலும், மேற்குறிப்பிட்ட நூல்களைப் போன்ற **கலிங்கத்துப் பரணி**, **மூவருலா** முதலியனவும், சோழப் பெருமன்னர் காலத்தனவே. ஏறக்குறைய சமகாலத்திய சாளுக்கிய மன்னனுன 6-ம் விக்கிரமாதித்தனைப் புகழ்ந்து கூறும் **விக்கிரமாங்க தேவசரிதம்** பில்ஹணராலே வடமொழியில் இயற்றப்பட்டமை குறிப்பிடற்பாலது. இதற்குச் சற்று முந்தியகாலத்திலே வங்காளத்திலே, சந்தியகராநந்தின் பால மன்னனுன ராம பாலனைப் புகழ்ந்து **ராமசரிதம்** என்ற நூலினை வடமொழியில் எழுதினுர். குஜராத்திலே, கி. பி. 12-ம் நூற்றுண்டிலே ஹேமச் சந்திர(ர்) என்ற சமணப்புலவர் குமார பாலன் என்ற சாளுக்கிய மன்னனைப் பற்றிக் **குமாரபால சரிதம்** என்ற நூலிலே சிறப்பித்துள்ளார். இக்காலப் பகுதியிலே **காஷ்மீர் ராஜதரங்கினி** தோன்றியது; **பிருது ராஜ விஜயம்** வடமேற்கு இந்தியாவில் எழுந்தது. இந்நூல்கள் யாவும் வெவ்வேறு வகையிலே வரலாற்றியல்பு கொண்டவை. இந்தியாவின் பல்வேறு பகுதிகளிலே — தமிழகம், தக்கணம், வங்காளம், குஜராத், ராஜஸ்தானம், காஷ்மீர் முதலிய இடங்களிலே தோன்றியவை.

மேற்குறிப்பிட்ட தமிழ் நூல்கள் பலவகைகளிலே புகழ் மாலைகளாக இருந்தாலும், அவற்றிலே வரலாற்றியல்பு காணப்படுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக **கலிங்கத்துப்பரணி**யிலே வரும் **இராசபாரம்பரியம்**[25] அல்லது மூவருலாவிலே வரும் **விக்கிரம சோழனுலா**(1—28) **குலோத்துங்க சோழனுலா** (1—36) **இராசராசசோழனுலா** (1—34) முதலிய பகுதிகளைக் குறிப்பிடலாம்.[26] இவற்றிலே **சோழவமிசாவளி** பற்றிக் கூறப்படுகின்றது. இவற்றிற்கும், சமகால **வடமொழிச் சாசனப் பிரசஸ்திகள்** தமிழ் மெய்க்கீர்த்திகளுக்குமிடையிலே நெருங்கிய தொடர்புகள் காணப்படுகின்றன.[27]

பல்லவ மன்னராட்சி கி. பி. 3ம் நூற்றுண்டிலேற்பட்டது. ஆரம்பத்தில் ஆந்திரநாட்டின் தென்பகுதியிலும் தமிழ்நாட்டின் வட எல்லைப் பகுதியிலும் அவர்கள் ஆட்சி செய்தனர். கி. பி. 4-5ம் நூற்றுண்டளவில் ஆட்சி செய்த சில பல்லவரின் சாசனங்கள் அவர்களின் முன்னேர் சிலரைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக 2-ம் குமாரவிஷ்ணுவின் **சேர்ந்தலூர் செப்பேடுகள்** அவனுக்கு முற்பட்ட மூவரைக் குறிப்பிடுகிறது.[28] ஆனல் சிம்மவிஷ்ணுமரபில் வந்த முதலாம் பரமேஸ்வரவர்மனின் **கூரம் செப்பேடுகள்**[29], குறிப்பாக ராஜசிம்மனின் **வாயலூர் செப்பேடுகள்**[30], நந்திவர்மன் பல்லவ மன்னனின் **காசக்குடி செப்பேடுகள்**[31] **தண்டன்தோட்டம் செப்பேடுகள்**[32] **வேலூர் பாளையம் செப்பேடுகள்**[33] முதலியன குறிப்பிடற்பாலன. இவைகளிலே பல்லவ மரபின் தொடக்கம் தெய்விக, பௌராணிக, இதிஹாஸ இயல்புகளுடன் கூறப்பட்டு பின்னர் வரலாற்று ரீதியிலே ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்க மன்னர் பெயர்களும், அவர்களின் சாதனைகளும் சமகால வேந்தர்வரை கூறப்படுகின்றன. இவை சிலவற்றிலே கூறப்படும் அசோக வர்மன், அசோகனைக் குறிப்பதாக இருந்தால், இவை கூறும் வரலாறு மிகப் பழைய காலத்திலிருந்து

ஆரம்பமாகிற்று எனலாம். ஆனால், பொதுவாக நோக்கும்போது கி. பி. 3—4ம் நூற்றாண்டு தொடக்கம் 8—9ம் நூற்றாண்டு வரையுள்ள பல்லவ அரச மரபைப் பற்றித் தொடர்ச்சியாக இவை கூறுவது கவனித்தற்குரியது.

சிம்மவிஷ்ணுப் பல்லவரின் சமகாலத்திய தமிழகத்தின் தென்பகுதியினை ஆண்ட பாண்டிய மன்னரின் சில செப்பேடுகள் குறிப்பிடற்பாலன. இவற்றிலே நெடுஞ்சடையனின் **வேள்விக்குடி செப்பேடுகளும்**[34] ராஜசிம்மனின் **பெரிய சின்னமனூர்ச் செப்பேடுகளும்** (கி. பி. 10-ம் நூற்றாண்டு)[35] குறிப்பிடத்தக்கவை. முன்னையதிலே பாண்டியரின் மரபு பற்றிய தெய்விக, பௌராணிகக் குறிப்புகளும் சங்ககால முடிவிலாட்சி செய்த பாண்டியமன்னனை தலையானங் கானத்துச் செருவென்ற முதுகுடுமிப் பெருவழுதி காலம் தொட்டு (கி. பி. 3-ம் நூற்றாண்டளவில்) நெடுஞ்சடையன் காலம் (கி.பி. 8ம் நூற்றாண்டு) வரையுள்ள பாண்டிய வரலாறும், இடையிற்சில நூற்றாண்டுகளாக (கி. பி. 4—6ம் நூற்றாண்டுப் பிற்பகுதிவரை) நிலவிய களப்பிரர் ஆட்சி பற்றிய சில குறிப்புகளும் **தமிழ் பிரசஸ்தியிலே** வந்துள்ளன.[36] இதன் வடமொழிப் பகுதி பௌராணிக இயல்புகளுடன் தொடங்கி மாறவர்மன் தொடக்கம் சமகாலம் வரையுள்ள அரசரைப்பற்றிக் கூறும் இரண்டாவது சாசனத்தின் வடமொழி, தமிழ்ப்பகுதிகளிலே பாண்டியர் வரலாறு, தெய்விக பௌராணிக இயல்புகளுடன் தொடங்கிப் பின்னர் உண்மையான மரபு செய்திகளுடன் சமகாலம்வரை கூறப்பட்டுள்ளது. முன்னையதிற் போன்று சங்க காலத்தின் இறுதிக்காலம் தொட்டுக் கூறாது, அரிகேசரி தொடக்கம் எடுத்துரைக்கப் படுகின்றது. இவற்றின் மூலம் தமிழகத்தின் தென் பகுதியிலே வரலாற்று மரபுகள் பேணப்பட்டு வந்தமையினைத் தெளிவாகக் கூறலாம்.

பல்லவ பாண்டியருக்குப்பின் தமிழகத்தில் ஆட்சி புரிந்த சோழப் பெருமன்னரின் வட **மொழிச் சாசனப் பிரசஸ்திகள்** குறிப்பிடத் தக்கவை. கி. பி. 10ம், 11ம் நூற்றாண்டுகளிலே சோழப் பெருமன்னர் சிலர் மிக நீண்ட வட **மொழிச் சாசனப் பிரசஸ்திகளை** வெளியிட்டனர். இவை முன்னர் குறிப்பிட்ட புலிகேசியின் **ஐஹொளே சாசனம்,** நந்திவர்ம பல்லவமன்னனின் **காசக்குடி செப்பேடுகள்.** நெடுஞ்சடையனின் **வேள்விக்குடி செப்பேடுகள்** போன்று **வமிச பிரசஸ்திகளாகவும்** மிளிர்கின்றன. இவற்றின் தொடக்கப் பகுதிகளிலே தெய்விக, பௌராணிக இயல்புகள் உள்ளன. இவற்றையடுத்துச் சோழமன்னர் வரலாறு சங்ககாலம் தொட்டு — பெருநற்கிள்ளி, கரிகாலன், கோச் செங்கணன் போன்றோர் பற்றியும், தொடர்ந்து பின்வந்த சோழர்களிலே குறிப்பாக விஜயாலயன் மரபு சமகாலம்வரை புகழ்ந்து கூறப்படுகின்றன. இவற்றிற்கு எடுத்துக்காட்டாகச் சிலவற்றைக் குறிப்பிடலாம். சுந்தரசோழனின் **அன்பில் செப்பேடுகள்** (கி. பி. 10-ம் நூற்றாண்டுப் பிற்பகுதி) குறிப்பிடலாம். இதன் வடமொழிப் பகுதி 122 அடிகள் கொண்டது[37] முதலாம் ராஜ ராஜனின் **பெரிய லெய்டன் செப்பேடுகள்** 108 அடிகளும், 48 செய்யுட்களும் கொண்டவை.[38] அவனுடைய மகன் ராஜேந்திரனின் மிக நீண்ட வடமொழிச் செப்பேடுகளிலே **திருவாலங்காட்டுச் செப்பேடு**களின் வடமொழிப் பகுதி 271 அடிகளும் 137 செய்யுட்களும் கொண்டவை.[39] **கரந்தைச் செப்பேடுகளும்** மிகநீண்டவை,[40] வீரராஜேந்திரனின் (கி. பி. 11-ம் நூற்றாண்டுப் பிற்பகுதி) **கன்னியாகுமரிச்** சாசனத்தின் வடமொழிப் பகுதி 419 அடிகளும் 81 செய்யுட்களும் கொண்டது.[41] இதுபோலவே இவ்வரசனின் **சாரளா செப்பேடுகளும்** மிகநீண்டவை. இவ்வாறு சோழப்பெருமன்னர் காலத்திலே மிகநீண்ட **பிரசஸ்திகள்** நெடுங்கால வரலாற்றினை எடுத்துரைக்கின்றன. சுமார் கி. பி. முதலாம் நூற்றாண்டு தொடக்கம் 11ம் நூற்றாண்டுவரையுள்ள சோழ மன்னர் வரலாறு ஓரளவாவது தொடர்ச்சியாகக் கூறப்பட்டுள்ளமை கூர்ந்து கவனித்தற்குரியது.

குறைபாடுகளிருப்பினும் இத்தகைய நீண்ட கால வரலாற்றினைக் கூறும் சாசனங்கள் இந்தியாவிலேயே அரியன. மன்னரைப்பற்றிய மரபுகள் நிலவி வந்தமைக்கு இவற்றையும் ஒரு முக்கியமான சான்றாகக்கொள்ளலாம். இவற்றை

எழுதியோர் விஜயாலயனுக்கு முந்திய சோழரைப் பற்றிப் பழைய இலக்கிய மூலங்களிலிருந்தும் சில செய்திகளைப் பெற்றிருப்பர். அவ்வாறாயினும் வரலாற்று மரபுத் தொடர்ச்சி குறிப்பிடற்பாலது. இவ்வரசு பற்றிய சில மரபுகளாவது பேணப்பட்டிருப்பன. வடமொழியிலவை எழுதப்பட்டிருப்பது பிறிதோர் அம்சமாகும். சோழர்கால **மெய்க்கீர்த்திகள்** பல கிடைத்துள்ளன. அவை சமகால மன்னரைப் பற்றியன.

வரலாற்றிலே, குறிப்பாக இந்தியாவிலேயே மிக நீண்ட காலமாக ஆட்சி செய்த அரச மரபுகள் தமிழகத்தில் இருந்தன. சேரரையும் குறிப்பாகப் பாண்டியரையும், சோழரையும் குறிப்பிடலாம். இவர்கள் கி. மு. 5ம் நூற்றாண்டு தொட்டாவது, மத்திய காலம்வரை ஓரளவு தொடர்ச்சியாக ஆட்சி செய்து வந்தனர். இவர்களின் வரலாற்றில் இடைவெளிகள் சிலவும் காலத்திற்குக் காலம் உள்ளன. அவ்வாறாயினும், பாண்டிய குலம் கி. பி. 16-ம் நூற்றாண்டு வரை ஆதிக்கம் விரிவுற்றோ, குறைவுற்றோ நிலவிவந்துள்ளமை கவனித்தற்பாலது. சோழர் குலம் கி. பி. 13ம் நூற்றாண்டு வரை நிலவிவந்துள்ளது. ஒரே குல மன்னர்கள் நீண்டகாலமாக, ஒரே பிரதேசத்தில் ஆண்டு வந்தமையினால் இத்தகைய தொடர்ச்சி ஏற்பட்டிருக்கலாமென விளக்கலாம். இத்தகைய தொடர்ச்சி நிலவுவதற்குப் புவியியல் சூழ்நிலையும் ஒரு முக்கியமான காரணமாகும்.

மேற்குறிப்பிட்டனவற்றைத் தொகுத்து நோக்கும்போது **வம்சாவளிகள்** பிற செய்திகள் வடமொழியிலும், பிரதேச மொழிகளிலும் பேணப்பட்டு வந்தாலும் அவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட சாசனங்கள் பெரும்பாலும் வடமொழியிலே எழுதப்பட்டமை கவனித்தற்பாலது.42 வடமொழி இந்திய பண்பாட்டு மொழியாக விளங்கியமை இதற்கொரு பிரதான காரணமாகும். கி. பி. 12ம் நூற்றாண்டு வரை வட இந்தியாவிலும், 16ம் நூற்றாண்டு வரையிலே தென்னிந்தியாவிலும், மேற்குறிப்பிட்ட வகையிலவை எழுதப்பட்டமையினை அறியக் கூடியதாயுள்ளது.

தக்கணத்திலே பேரரசு மரபு மௌரியரைத் தொடர்ந்து சாதவாஹனர் காலத்திலேற்பட்டது. சாதவாஹனருக்குப்பின் வாகாடகர், சாளுக்கியர் போன்றோர் தக்கணத்தில் ஆட்சி பெற்றனர். தமிழகத்திலோ பேரரசுகள் கி. பி. 7ம் நூற்றாண்டில் எழுச்சியுற்றன. சிம்மவிஷ்ணு மரபுப்பல்லவரும். சமகாலப் பாண்டியரும் இக் காலத்தில் எழுச்சிபெற்றனர். இப்பேரரசுகள் தோன்றிறபின் **வமிசாவளிகள்** நன்கு பேணப்படுதற்கு வாய்ப்புகள் ஏற்பட்டன, பெருமன்னர் தமது முன்னோரின் சாதனைகளையும் நினைவு கூர்ந்தனர். **வமிசப் பிரசஸ்திகள்** தோன்றின. இதேவேளையில இவ்வமிசங்களுக்கு மிகப் பழமையும், சிறப்பும், தெய்விக இயல்பும் அளித்ததற்காகவும் சில வழிவகைகள் கையாளப்பட்டன. இதற்கு வடநாட்டு மரபுகளும் உதவியாயிருந்தன. தக்கண, தமிழக மன்னர் தமது மரபுகள் விஷ்ணு, பிரமா சூரியன், சந்திரன், அக்கினி போன்ற தெய்வங்களிலிருந்தோ, ஹாரதி, பரத்துவாஜ போன்ற வைதிக இருஷிகள் குலங்களிலிருந்தோ, அஸ்வத்தாமன் போன்ற இதிஹாஸ வீரர்களிலிருந்தே தோன்றின எனப்பெருமை கொண்டனர். இத்தகைய போக்குத் தக்கணச் சாசனங்களிலே கி. பி, 4—6ம் நூற்றாண்டுக் காலப்பகுதியினைச் சேர்ந்த வாகாடக சாசனங்களிலேதான் முதன் முதலாகக் காணப்படுகின்றது. சமகால குப்தர் சாசனங்களிலிப்போக்குக் காணப்படாமை குறிப்பிடற்பாலது. ஆனால் குப்தருக்குப்பிந்தியகால வட இந்தியச் சாசனங்களிலே காணப்படுகின்றது. இது தொடர்ந்து சாளுக்கியர் அவருக்குப் பின்வந்தோர் சாசனங்களிலே காணப்படுகின்றது. தென்னிந்தியாவிலே வாகாடகருச் சமகாலப் பல்லவர் சாசனங்களிலும் இவ்வியல்பு காணப்படுகிறது. கி. பி. 8-ம் நூற்றாண்டளவைச் சேர்ந்த பல்லவ-பாண்டியச் சாசனங்களில் இவ்வியல்பு நன்கு காணப்படுவது ஏற்கனவே குறிப்பிடப்பட்டது.தொடர்ந்து சோழப் பெருமன்னர், விஜயநகர மன்னர் சாசனங்களில் இப்போக்கு நன்கு நிலவிற்று, மேலும், மன்னரைப்பற்றிய பிரபந்தங்களிலும், இப்போக்கு ஒருவகையிலே **ஹர்ஷசரிதம்** தொட்டுக்காணப்படுகின்றது. ஆகவே தமிழகமும். பிற இந்தியப் பகுதிகள் பலவற்றைப் போன்றே வரலாற்று மரபுகளைக் கொண்டிருந்தது. அவற்றை ஏதோவகையிலே பேணி வந்துள்ளது எனலாம்.

அடிக் குறிப்புகள்

1 ராஜதரங்கிணி 1-7.

2 Philips C. H. (Ed.) Historians of India, Pakistan and Ceylon, London P. 20-25.

3 Philips C. H. (Ed.) ஷை ப. 56-65.

4 புறநானூறு 139.

5 மேற்படி 192.

6 திருக்குறள் 355.

7 மேற்படி 423

7அ அறநெறிச்சாரம் 22.

8 Philips C. H. (Ed.) மே. கு. நூ.

9 Subbarao B. The Personality of India-Baroda 1958.

10 அமரகோசம் 1-5 சிருஷ்டி, மறுசிருஷ்டி, மன்வந்தரர், தேவர், இருஷிகள் வரலாறு, மன்னர் வரலாறு (வம்சானுசரிதம்).

11 Todd James—Annals and Antivuities of Rajasthan Vols. I–II. Calcutta 1894.

12 1-ம் ருத்திரதாமனின் கிர்ணுர் சாசனம் (கி. பி. 150), ஸ்கந்த குப்தன் காலத்திய கிர்ணுர் சாசனம் (கி. பி. 5-ம் நூற்றுண்டுப் பிற்பகுதி)

Sircar D. C. (Ed.) Select Inscriptions bearing on Indian History and Curilization Vol. I. Calcutta P. 175-179; 307-315.

Sivasamy V. A. study of Sanskrit Inscriptional Pras'astis in India up to the end of the fifth centuary A. D. unpublished M. A. Dissertation Submitted to the University of Ceylon-Peradeniya 1969.

13 Sircar D. C. மே. கு. நூ. ப. 213-230.

14 Sivasamy V. மே. கு.

15 Sivarajapillai K. N. The chronology of the early Tamils-Madras 1932.

16 Srinivas Iyengar–History of the Tamils from the earliest times to A. D. 600 Madras 1929

17 Nilakanta Sastri K. A. A History of South India Oxford University Press 1966.

18 Pillai K. K. (i) "Historical Ideas in Early Tamil Literature"–Tamil Culture Vol. VI L P. 113—132

(ii) "Tamil Literature as a Source material of History"–Journal of Tamil Studies Vol. I I. P. 115—138

19 Subramania Iyer K. V. "The Pandya Country and the Inscriptions" Proceedings and Transactions of the third Oriental Conference 1924

20 Mahadevan I. Tamil Brahmi Inscriptions of the Sangam Age India 1968

21 புறநானூறு 128

22 'சங்க நூல்களின் வரலாற்றியல்பு' பற்றிக் கட்டுரையாசிரியர் இளவேனில் (சாவகச்சேரி இலங்கை 1969) என்ற சஞ்சிகையில் எழுதியுள்ள விரிவான கட்டுரையினைப் பார்க்கலாம்.

23 ஷெ

23 அ இராகவ ஐயங்கார் மு. சாஸனத் தமிழ்க்கவி சரிதம் மாறுமதுரை 1961 ப. 47—60

24 இந்நூல் சகமான அரசனை IIIம் பிருதுவி ராஜனைப் பற்றிக் கூறும். இதன் காலம் கி. பி. 12ம் நூற்றாண்டு முடிவு

25 கலிங்கத்துப் பரணி-வித்துவான் ஸ. பழனி வேற்பிள்ளை உரையுடன் சென்னை 1965 8ம் பகுதி.

26 மூவருலா—எஸ். கலியாணசுந்தர ஐயர் பதிப்பு அடையாறு 1946

27 இத்தொடர் பற்றிய கட்டுரை விரைவில் வெளிவரும்.

28 E. I. ப. ஸ்கந்தவர்மன், முதலாம் குமார விஷ்ணு, புத்தவர்மன், சேர நாட்டிலே கிடைத்துள்ள பழைய தமிழ்ப் பிராமிச் சாசனமொன்றிலே மூன்று தலைமுறை மன்னர்— கோஆதான்செல்லிரும்பொறை, பெருங்கடுங்கோ, கறிங்கோள், இளங் கடுங்கோ பெயர்கள் வருகின்றன. Mahadevan I. மே. கு.

29 'S I. I. I P. 144 தொ

20 E. I. XVIII P. 145 தொ

31 S. I. I. II P. 346 தொ

32 S. I. I. II V P. 517 தொ

33 S. I. I. V P. 502-513

34 E. I. XVII P. 291 தொ

35 S. I. I. III IV 450 தொ

36 வேள்விக்குடி என்ற பிரமதேயம் பற்றிய குறிப்பிலேதான் மேற்குறிப்பிட்ட மன்னர் பற்றிய செய்திகள் காணப்படுகின்றன.

37 E. I. XV P. 44-72

38 E. I. XXII P. 213 தொ

39 S. I. I. III III P. 383 தொ

40 Journal of Oriental Research XIX 1950 P. 148

41 E. I. XVIII V, 21-55

42 வேள்விக்குடிச் செப்பேடுகளின் பிரசஸ்திப் பகுதி தமிழிலும் உள்ளது.

சுருக்கக் குறியீடுகள்

மே. கு. மேற்குறிப்பிட்டது

மே. கு. நூ. மெற்குறிப்பிட்ட நூல்

தொ தொடக்கம்

E. I. Epigraphia Indica

S. I. I South Indian Inscriptions

———

இலக்கியத் துறையில் உள்வட்டமும் வெளிவட்டமும்

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

[இதுவோர் இலக்கியக் கொள்கை. "Inner circle of elites" என்று இதனை அமெரிக்கர்கள் அழைக்கிறார்கள். பொருளாதாரத்திலும் சமூக வாழ்க்கையிலும் அரசியல் அதிகாரத்திலும் தங்கள் சர்வாதிகாரத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்டுள்ள உலக ஏகபோக முதலாளிகள் மக்கள் மனத்தையும் பூரணமாக அடிமை கொள்ள விரும்புகின்றனர். இதனால் அவர்கள் ஓர் பண்பாட்டு உள்வட்டம் என்றதோர் கருத்தில் தங்கள் பொருளாதார அரசியல், சமூக சர்வாதிகாரத்திற்கு ஏற்ற அல்லது விரோதமில்லாத ஓர் கும்பலை இலக்கியத் தலைமையாக உருவாக்கவும், அதன் தலைமையில் உருவாகும் இலக்கியக் கருத்துப்போக்கை வாசகர்மீது திணிக்கவும் விரும்புகிறார்கள். இங்கு அமெரிக்காவைப் போல பிரமாண்டமாக ஏகபோக மூலதன வளர்ச்சி ஏற்படாவிட்டாலும், தவளை யானையாக மூச்சிழுத்த கதைபோல நம்நாட்டு ஏகபோக முதலாளிகளும் நாட்டு வாழ்க்கையின் எல்லாத் துறைகளிலும் சர்வாதிகாரம் செலுத்த விரும்புகிறார்கள். அதற்காக மக்களது சிந்தனையையும், உணர்ச்சியையும் தங்கள் தத்துவப் பிரசாரங்களின் எழுத்துக்களின் மூலம் வழிப்படுத்த முயல்கிறார்கள். வெ. சாமிநாதனின் உள்வட்டப் பிரசாரம் இந்த முயற்சியின் ஒரு சிறு வெளிப்பாடே. உள்வட்டக்கருத்தின் உண்மையான உள்ளடக்கத்தை இக்கட்டுரையில் வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி வெளிப்படுத்துகிறார். மேலும் உள்வட்டத்தின் வலுவால் அல்லாமல், மக்களது புரட்சிகரமான செயல்பாடுகளால் கருத்துக்களும், இலக்கியமும் வளர்ச்சியடைகின்றன என்பதை எஸ்தோனிய உதாரணமூலம் நிறுவுகிறார்.
- நா. வா.]

அஃ என்ற சஞ்சிகையின் அக்டோபர் 72 இதழில் "சில கேள்விகள், சில பதில்கள், சில தெரியாதுகள்" என்ற தலைப்பில் வெ. சாமிநாதன் என்பவர் எழுதிய கட்டுரையைப் படிக்க நேர்ந்தது. சாதாரண வாசகர் எவருக்குமே இக்கட்டுரையைப் படிக்கும் பொழுது ஒரு பிரமிப்பு ஏற்படும். அந்தச் சிறியதொரு கட்டுரையில்தான் புளியம்பழத்தை உதிர்ப்பது போல எத்தனைப் பெயர்களை அவர் உதிர்த்துத் தள்ளுகிறார்!

கம்பன், இளங்கோ, ம. பொ. சி., ரா. பி. சேதுப்பிள்ளை, தியாகையர், குந்தன்லால் சைகல், ஆர்ஸன் வெல்ஸ், எலியா கஸான், ரிச்சர்ட் கிரிபித், ராபர்ட் ஃப்ளாஹர்ட்டி, ஸெர்ஜி ஐஸன்ஸ்டீன், ஐ. பி. பால்வாவ் எரிக் வான்ஸ்ட்ரோஹைம், ஜி. டபிள்யூ பாப்ஸ்ட், மிலாஸ் ஃபோர்மன், ரோமன் போலான்ஸ்கி, வில்லியம் ஃபாக்னர், சார்லி சாப்ளின், பெர்ட்டோல் ப்ரெக்ட், கிரீஸன், டூரன்மா, ஹாப்ட்மென், ரால்ஃப் ஹொச்ஹூத், குண்டர் க்ராஸ், கதே, ஷேக்ஸ்பியர், பெர்னட்ஷா, ராபர்ட் போல்ட், சொம்வேல் பெக்கெட், டேவிட் லீன், ராஜா சரபோஜி, டர்னர், ஹென்றி மூர்... போதுமா?

ஆறே பக்கங்கள் கொண்ட கட்டுரையில் இவ்வளவு பெயர்கள் என்றால் இவர் முழுமையாக ஒரு புத்தகம் எழுதுவாரேயானால் உலகத்திலுள்ள கலைக்களஞ்சியங்களில் உள்ள எல்லாப் பெயர்களும் அதில் இடம் பெற்றுவிடும் என்று தோன்றுகிறதல்லவா?

இக்கட்டுரையைப் படித்த பொழுது சிறு வயதில் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சி ஒன்று என் நினைவுக்கு வந்தது. மதுரையில் இம்பீரியல் சினிமா என்றொரு பழங்காலக் கொட்டகை இருந்தது. அதில்ஆங்கில சீரியல் படங்கள் காட்டப்படுவது வழக்கம். கொட்டகைக்காரர் விவரம் அறிந்தவர். தன்னுடையக் கொட்டகைக்கு வரும்

ரசிகர்களைப் பற்றி அவருக்குத் தெளிவானதொரு அபிப்பிராயம் உண்டு. அதனாலேயே அவர் அறுந்துபோன பல படங்களின் ரீல்களை வெட்டு ஒட்டு வேலைகள் செய்து பல படங்களை ஒரே படமாகமாற்றி ஒரு புதுப்பெயரும் தானேசூட்டிப் போட்டுக் காட்டுவார். ஸெக்ஸும் சண்டையும் ஒன்றேடொன்று போட்டிபோடும் என்று கூற வேண்டியதில்லை. மொத்தத்தில் குடுகுடுப்பைக் காரனின் சட்டைபோல அது காட்சியளிக்கும்.

அப்படிப்பட்ட ஆங்கிலப் படங்களைக் காட்டும்பொழுது கொட்டகைக்காரர் மனம் உவந்து இன்னொரு காரியத்தையும் செய்வார். அதாவது படம் ஓடிக்கொண்டிருக்கும் பொழுது கூடவே ஒலிபெருக்கியில் ஒருவர் நேர்முக வருணனை (Running Commentary) போல விவரித்துச் சொல்லிக்கொண்டே வருவார்.

ஒருநாள் ஒரு வேடிக்கை நிகழ்ந்தது. படம் ஓடிக்கொண்டிருக்கிறது. ஒலிபெருக்கியும் அலறிக்கொண்டேயிருக்கிறது. ஒலிபெருக்கி யில் பேசுபவர் கூறுகிறார் "இதோ கதாநாயகர் ஏணிமேல் ஏறிக்கொண்டிருக்கிறார்" என்று.

ரசிகப்பெருமக்கள் அமைதியாகக் கேட்டுக் கொண்டிருக்கிறார்கள். அந்த அமைதியைக் கிழித்துக்கொண்டு ஒரு குரல் தெளிவாகக் கேட் கிறது. "ஏணிமேலே ஏறுவதை நாங்கள்தான் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறோமே! அவன் என்ன சொல்கிறான் அதைச் சொல் ஐயா!" கொட்டகையே சிரிப்பால் அதிர்ந்தது. அதற் கப்புறம் ஒலிபெருக்கி நின்றேபோய்விட்டது என்று சொல்ல வேண்டியதில்லை அல்லவா?

வெ. சாமிநாதனின் கட்டுரையைப்படிக்கும் சாதாரண வாசகன் அந்த ரசிகனைப் போன்ற நிலையிலேயே இருக்கிறான் என்பதில் ஐயம் இல்லை. அவர் வெறும் பெயர்களை உதிர்த்துத் தள்ளுகிறாரே ஒழிய அப்பெயர்களுக்கு உரிய வர்கள் என்ன சொல்கிறார்கள் என்று அவர் சொல்வதில்லை. அந்த ஒலிபெருக்கியில் பேசிய நபருக்குக் கதாநாயகன் என்ன பேசுகிறான் என்று தெரிந்திருக்க நியாயமில்லை. வெ. சாமி நாதனுக்கும் அப்படித்தான் என்று சொல்லலாமா?

ஆனால் அவர் குறிப்பிட்டுள்ள பெயர்களை யும், அப்பெயர்களோடு தொடர்புபடுத்தி அவர் கூறும் விஷயங்களையும் சற்று ஆழ்ந்து பார்த் தால் வெ. சாமிநாதன் அந்த ஒலிபெருக்கிப் பேச்சாளரைவிட அப்படி ஒன்றும் விஷயத் தெளிவு பெற்றவர் அல்ல என்பது புரிகிறது.

அவர் உதிர்த்துள்ள எல்லாப்பெயர்களையும் நாம் ஆராய முடியாது. வேண்டியதும் இல்லை. இரண்டு மிகச் சாதாரண விபரங்களை விளக்கி னாலே போதும், நம்முடைய கூற்று எவ்வளவு சரியானது என்பது புரியும்.

தியாகையர் பற்றியும், பாவ்லாவ் பற்றியும் அவர் எழுதியுள்ளது 'ஒரு பானை சோற்றுக்கு ஒரு சோறு பதம்' என்பதுபோல் உள்ளது.

அவர் எழுதுகிறார் "சங்கீதத் துறையில் இத்தகைய ஒரு உன்னத நிகழ்ச்சியான தியாகய்யர் ஒரு தெலுங்கர். அவர் கிருதிகள் எல்லாம் தெலுங்கில்தான் இருப்பினும் இந் நிகழ்ச்சியின் பாதிப்பை ஆந்திர நாட்டில் நாம் பார்க்கவில்லை. மொழியின் தளைகளை மீறி தமிழ்நாட்டில்தான் பார்த்தோம்.

"ஐஸன்ஸ்டீனின் தொழில் நுணுக்கப் புதுமைகளுக்கு அவர் காலத்திய ரஷ்ய மன வியல் அறிஞரான ஐ. பி. பாவ்லாவின் (I. P. Pavlov) Behavioural Psychologyயில் மனவியல் தத்துவ அடிப்படையில் காணமுடியுமென்றாலும் ஐஸன்டீனின் ஆதர்ஸ தூண்டுகோலாக இருந் தது ஜப்பானிய சித்திர எழுத்துக்களே ஆகும்"

இவ்விரு கூற்றுக்களையும் சற்றுக் கூர்ந்து நோக்குவோம்.

தியாகய்யர் தெலுங்கர், கிருதிகள் தெலுங் கில் ஆக்கப்பட்டிருந்தாலும் அவை ஆந்திர நாட்டில் பரவவில்லை என்று வெ. சா. எழுது கிறார். தியாகய்யரைப் பற்றி ஒரு சிறிது தெரிந்தவர்களுக்குக் கூட அவர் தெலுங்கரல்ல என்பதும் அவரது தாய்மொழி தமிழ்தான் என்பதும் தெரியும். அதேபோல் அவர் பிறந்த திருவையாறு தமிழ்நாட்டில்தான் இருக்கிறது, ஆந்திரநாட்டில் அல்ல என்பதும் தெரியும்.

உலகத்தின் எல்லாதிசைகளிலும் உள்ள கலைஞர் களைப் பற்றியெல்லாம் சட்டவிட்டமாகப் பேசும் வெ. சா. விற்கு இச்சிறிய விஷயம் தெரிய வில்லையே! இந்து மகா சமுத்திரத்தையே ஒரு தாண்டலில் தாண்டிவிடுவேன் என்று ஜம்பமடித் தவன் உள்ளூர்க் குட்டையைத் தாண்ட முடியா மல் விழுந்த கதையாக அல்லவா இது இருக் கிறது!

இதைப் போலவே பாவ்லாவ் பற்றிய இவ ருடைய கூற்றும் உள்ளது. பாவ்லாவின் தத்துவத்தை Behavioural Psychology என வெ. சா. அழைக்கிறுர். அப்துல் காதருக்கும் அமாவாசைக்கும் உள்ள உறவுதான் பாவ்லா வுக்கும் Behavioural Psychologyக்கும் உள்ள உறவும்.

Behaviourism என்ற மனோதத்துவத்தின் ஆசிரியர் பாவ்லாவ் அல்லர். Pragmatism என்ற தத்துவத்தின் அடிப்படையில் அதைத் தோற்றுவித்தவர் J. B. வாட்ஸன் என்ற அமெரிக்கர். இவருடைய மனவியல், மனித நடவடிக்கை சூழ்நிலைத் தூண்டுதலால் நடை பெறுவதை ஆராய்ந்து விளக்குகிறது. ஒரு யந்திரம் செயல்படுவது போல மனித நட வடிக்கை உள்ளது என இம்மனவியல் காட்டு கிறது. தமது ஆராய்ச்சிக்கு வாட்ஸன் பிராணி களையே ஆராய்ச்சிப் பொருளாகக் கொண்டு கண்ட முடிவுகளை மனித நடவடிக்கைகளுக்குப் பொருள்கூறப் பயன்படுத்தினுர். இக்கொள்கை New Behaviourism எனப் பிற்காலத்தில் பெயர் மாறுதல் பெற்றது. இவர்கள் பாவ்லாவின் சொல்லாக்கங்களை அப்படியே ஸ்வீகரித்துக் கொண்டு அவற்றிற்கு நேர் முரணை, யந்திரத் தன்மையான பொருளைக் கற்பித்தார்கள். (ஒரு வேளை வெ. சாமிநாதன் இச்சொல்லாக்கங்களைப் பார்த்துக் குழம்பிக் கொள்கிறுர் போலும்!)

பாவ்லாவின் மனவியல் Reflexesஐ அடிப் படையாகக் கொண்டது. செசினோவின் கொள்கைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு நுண்மையான நரம்பு மண்டலங்களைப் புறவய மாக அது ஆராய்ந்தது. மூளையின் இயக்கத் திற்குரிய அடிப்படை விதிகளையும், அதன் அமைப்பையும் பற்றிய மிகப் புரட்சிகரமான முடிவுகளை அது கண்டுபிடித்து வழங்கிற்று.

பாவ்லாவ் மனவியலை இயற்கை விஞ்ஞானம் என்ற அஸ்திவாரத்தின்மேல் அமைத்தார். மனவியலுக்கு phisiology of the Brain என்ற பெயரை அவர் சூட்டினுர். மனவியலை வெறும் அகவயமான தத்துவம் எனக் கொள்வதை எந்த அளவுககு அவர் எதிர்த்தார் என்பதை இது விளக்கும். வாட்ஸனைப் போலன்றி இவர் மனிதனையே தமது ஆராய்ச்சிப் பொருளாக கொண்டார்.

இயங்கியல் பொருள் முதல் வாதத்தின் ஜீவனுன பிரதிபலிப்புக் கொள்கை (Theory of Reflection)பாவ்லாவின் மனவியலுக்கு ஊற்றுக் கண்ணுக இருந்தது. இது முழுக்க முழுக்க இயங்கியல் பொருள் முதல் வாத மனவியல் ஆகும். இதற்கும் யாந்திரீக மனவியலான Behaviourism என்ற கொள்கைக்கும் ஒட்டோ உறவோ இல்லை.

எனவே வெ. சாமிநாதன் நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட சினிமாக்கொட்டகை ஒலிபெருக்கிக் காரரைப் போல, பெயர்களை மட்டும் அடுக்கிச் சொல்லி சராசரி வாசகனை மருட்டுகிறுர் என்ப தில் ஐயமில்லை அல்லவா?

2

ஆனுல் வெ. சாமிநாதனின் மேலோட்ட மான விஷய ஞானத்தைச் சுட்டிக் காட்டுவதற் காகவோ, நிறுவுவதற்காகவோ நாம் இக் கட்டுரையை எழுதவில்லை. ஒருவரை மேதை என்று அவரைச் சார்ந்த சிறிய கூட்டத்தார் முகஸ்துதி செய்துகொள்வதைப் பற்றி நமக்குக் கவலையில்லை. ஆனுல் அக்குறிப்பிட்ட 'மேதை' யின் கண்ணேட்டம் இலக்கியத் துறையிலோ கலைத்துறையிலோ ஏற்படுத்தும் பாதிப்பு மோச மானது, பிற்போக்குக்கு இட்டுச் செல்லும் எனக் கருதினுல் அதை நாம் விமரிசித்துத்தான் ஆக வேண்டும். வேறு வழியில்லை: அவ்வகையில் வெ. சா. வின் கட்டுரை விமரிசிக்கப்பட வேண்டிய ஒன்ருகும்.

'அஃ' கட்டுரையில் வெ. சாமிநாதன் நிறுவ விரும்புவது என்ன? அக்கட்டுரையின் அடிப் படைக் கருத்து என்ன?

மிக மிக சிரமத்தின் பேரில் அவர் எழுதி யுள்ள கட்டுரையைத் தர்க்கரீதியாக ஒழுங்கு படுத்திக் கீழ்க்கண்டவாறு தொகுக்கவேண்டிய தாயிற்று.

நாட்டியம், நாடகம், சங்கீதம், சிற்பம், ஓவியம் போன்ற பிற கலைகளைப் போலவே இலக்கியமும் தமிழ்நாட்டில் ஒரு கலையாகக் கருதப்படாமல் தொழிலாகக் கருதப்பட்டு வந்திருக்கிறது. இதற்குரிய காரணம், தமிழகத் தில்கலை இலக்கியத்தின் தராதரத்தைஉணர்ந்து ரசிக்கும் சக்தி வாய்ந்த உள்வட்டம் (the inner circle of elites) தோன்றிச் செயல்படாததே ஆகும். அத்தகைய அறிவாளிகளின் சேர்க் கையை உள்வட்டம் என்று குறிப்பிட்டால் அவ் வட்டம் தவிர்ந்த பொதுப்பிரிவை வெளிவட்டம் என்று சொல்லலாம். எந்தஒரு சமூகத்தில் இந்த உள்வட்டம் தன்னோடு முரணும் தன்மையுடைய வெளிவட்டத்தின் மீது ஆதிக்கம் செலுத்தும் அளவுக்கு சக்தி பெற்றதாக இருக்குமோ அந்த சமூகத்தில்தான் உண்மையான கலையும், இலக்கியமும் செழித்து வளரும். (சமூகம் என்ற சொல்லுக்கு வெ. சா. கொள்ளும் பொருள் குழப்பமானதாக இருக்கிறது. அது ஒரு மொழி பேசும் மக்கட் பகுதியா, ஒரு நாடா, அல்லது தேசிய இனமா? எல்லாப் பொருளிலுமே இச் சொல்லைக் கட்டுரையில் அவர் பயன்படுத்தியுள் ளார்) அவ்வாறில்லாத சமூகத்தில் 'உன்னத நிகழ்ச்சி'யாக மேதை ஒருவன் தோன்றினாலும் அச்சமூகத்தைத்திருத்திவிட முடியாது. அதனால் சமூகத்தில் பாதிப்பு ஏதும் நிகழாது.

தமிழ் நாட்டில் இத்தகைய உள்வட்டம் இல்லை. அதை உருவாக்க வேண்டும். அதை உருவாக்கினாலேயே நமக்குக் கதி மோட்சம்.

இதுவே கட்டுரையின் சாரம். இக்கருத்தை நிறுவ மரபு, சூழ்நிலை, உன்னத நிகழ்ச்சிஆகிய பதங்களுக்குத் தனது சௌகரியத்திற்கேற்பக் கொண்டுள்ள பொருளை விளக்கியுள்ளார்.

தமிழகத்தில் இலக்கியமே வளரவில்லை என்ற அவருடைய கூற்றை எதிர்த்துக் கம்பன் , இளங்கோபோன்ற கவிஞர்கள் இங்கே தோன்ற வில்லையா என்று அவருடைய நண்பர்கள் கேட்டார்களாம். இக்கேள்விக்குப் பதிலளிக்கும் பொழுது கம்பன், இளங்கோ போன்றோர் 'உன்னத நிகழ்ச்சிகள்' என்று அவர் விளக்கு கிறார். இவ்வாறு யாரெல்லாம் கலை அம்சத் திலும், காலத்தை வெல்லும் தன்மையிலும் சிறந்த படைப்புக்களை சிருஷ்டித்திருக்கிறார் களோ அவர்களையெல்லாம் 'உன்னத நிகழ்ச்சி கள்'என்று தனது சௌகரியத்திற்காக ஒதுக்கித் தள்ளிவிடுகிறார்.

அப்படியானால் கம்பன், இளங்கோ போன்ற மேதைகள் எவ்வாறு தோன்றுகின்றனர்? இவர் களுடைய தோற்றத்திற்கும் வெ.சா. குறிப்பிடும் சக்தி வாய்ந்த உள்வட்டத்திற்கும் என்ன தொடர்பு?

இக்கேள்விகளுக்குப் பதிலளிக்க முயன்று மிக முரண்பாடான கருத்துக்களை அவர் வெளி யிட்டுள்ளார்.

அவர் எழுதுகிறார்:—

"ஆனால் கம்பன் காலத்திலும், இளங்கோ வின் காலத்திலும் ஓர் உள்வட்ட விசேஷப் பிரிவு தமிழ் சமூகத்தில் இருந்தது. வெளிவட் டப்பொதுப் பிரிவு இலக்கிய உள்வட்டத்தின் கணிப்புகளை ஏற்றுக்கொண்டது."

இதிலிருந்து கம்பனும் இளங்கோவும் தோன்றியதற்கும் உள்வட்ட விசேஷப் பிரிவுக் கும் தொடர்பு உண்டு என்கிறதல்லவா? இன் னும் சொல்லப்போனால் அத்தகைய உள்வட்ட விசேஷப் பிரிவே இவர்களின் தோற்றத்திற் கும் காரணம் என்றும் கொள்ளலாம் அல்லவா?

ஆனால் வெ. சாமிநாதன் அதே பாராவி லேயே தனது மேற்குறித்த கருத்தை இவ்வாறு மறுத்துக்கொள்கிறார்.

"ஆனால் காலம் காலமாக தமிழ் சமூக உள்வட்டத்தினரின் மதிப்பீட்டில்,கலைப்பார்வை இருந்ததில்லை. இலக்கணப் பார்வையான

செய்யுள் அறிவே இருந்தது. வெளிவட்டத்தினரின் பிரமிப்பையும் மதிப்பையும் பெற, உள்வட்டத்தினருக்கு இச்செய்யுள் அறிவே போதுமானதாக இருந்தது ...... கம்பனும் இளங்கோவும் இம்மரபையும் சூழ்நிலையையும் மீறி எழுந்த உன்னத கவிதா நிகழ்ச்சிகள்.''

இவ்விரண்டு கூற்றுக்களிலும் உள்ள முரண்பாடு எளிதில் விளங்கும். முதல் கூற்றில் உள்வட்ட விசேஷப் பிரிவின் சக்தி காரணமாகவே உன்னத நிகழ்ச்சி தோன்றியது எனக் காட்டும் அதே சமயம் இரண்டாவது கூற்றில் அவை உள்வட்டத்தினரின் செய்யுள் அறிவை மீறி எழுந்தன என்று கூறுகிறார்.

அப்படியானால் எது எதை உருவாக்கிற்று? உன்னத நிகழ்ச்சி உள்வட்டத்தை உருவாக்கிற்று? அல்லது உள்வட்டம் உன்னத நிகழ்ச்சியை உருவாற்கிற்று?

இக் கேள்விக்கு விடையளிக்க வெ. சா. முயன்றுள்ளார் எனத் தோன்றுகிறது. உன்னத நிகழ்ச்சிகள் தாமாக 'எதையும் சாதித்துவிட முடியாது. அதற்கு சக்தி வாய்ந்த உள்வட்டம் தேவை என்று அவர் கூறுகிறார், அப்படியானால் உள்வட்டத்தையும் மீறிக் கம்பனும் இளங்கோவும் எவ்வாறு தோன்றினார்கள்? எவ்வாறு புகழ்பெற்றார்கள், காலத்தை வென்றார்கள்?

இத்தோடு மட்டுமல்ல, உன்னத நிகழ்ச்சி என்பது தான் பிறந்த மண்ணில் பெரும்பாலும் பரவாது. அப்படி பரவ வேண்டுமானால் சக்தி வாய்ந்த உள்வட்டமும், மரபும், சூழ்நிலையும் வேண்டும் என்கிறார். இக்கூற்றை நிறுவ மொட்டைத் தலைக்கும் முழங்காலுக்கும் முடிச்சுப்போடுவதுபோலப் பல்வேறு பெயர்களையும் சம்பவங்களையும் இணைத்துக்காட்டுகிறார். கம்பனை ஒரு பெல்ஜியப் பாதிரியார் ஆழ்ந்து படித்துள்ளதாகத் தனித்த செய்தி (Strary information) ஒன்றைக்கூறிக் கம்பனை என்றைக்குமே தமிழகம் மதிக்கவில்லை என்று கூறுகிறார். இவருக்குத் தெரிந்தவரையில் ம. பொ. சியும் ரா.பி.சேதுப்பிள்ளையும்தான் இளங்கோ, கம்பன் ஆகியோரின் பிரதிநிதிகள். வ.வே. சு. ஐயரைப் பற்றியும், டி. கே. சியைப் பற்றியும், ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயரைப் பற்றியும், ஜீவா, சா. கணேசன் பற்றியும் பாவம் இவர் அறிய மாட்டார்போலும்! ஏன்-கம்பன் காலத்திலேயே கம்பனால் பாதிக்கப்பட்டவர்கள் பலர் உண்டு என்பதும் அவருக்குத் தெரியாது போலும்! அதேபோல எத்தனையெத்தனை இலக்கியங்கள்-கம்பன் காலத்திலே தோன்றியவை—அவனால் பாதிக்கப்பட்டன என்ற விபரம் வெ. சா.விற்குத் தெரிந்திருக்க நியாயமில்லை.

இவ்விடத்தில் ஒன்றிரண்டு அடிப்படையான கேள்விகளை வெ. சா. விடம் கேட்க வேண்டியிருக்கிறது. (அவர் பதிலளிக்க மாட்டார் என்பது நமக்குத் தெரியும்) இவர் 'உன்னத நிகழ்ச்சிகள்' என்று குறிப்பிடும் கம்பனும், இளங்கோவும், சமுதாயத் தொடர்பின்றி ஆகாயத்திலிருந்து தோன்றி விட்டார்களா? அப்படியானால் புறநானூற்றுக் காலத்தில் இளங்கோ தோன்றவில்லையே ஏன்? இளங்கோ காலத்தில் கம்பன் ஏன் தோன்றவில்லை? குறிப்பிட்ட காலத்தில் மட்டும் ஏன்அவர்கள் தோன்ற வேண்டும்? புறநானூறு, சிலப்பதிகாரம், இராமகாதை ஆகியவற்றில் காணப்படும் கவிதைப் பண்பில் கலையம்சத்தில் குண மாறுபாடே இல்லையா? செய்யுளிலும் குணமாறுபாடு உண்டா இல்லையா? அப்படியானால் அவ்வக் காலங்களில் இவர் இருந்ததாகக் கூறும் உள்வட்டத்திற்கும் இம்மாறுபாடுக்கும் தொடர்பு உண்டா, இல்லையா?

அத்தோடு மட்டுமல்ல. இந்நாளில் கம்பருக்கிணையான கவிஞன் தோன்ற முடியுமா? தோன்றி இராமகாதைக்கிணையான காப்பியம் ஒன்றை இயற்ற முடியுமா? எவ்வளவு சக்தி வாய்ந்த உள்வட்டம் ஏற்பட்டாலும் இன்று அத்தகையதொரு கவிஞனைத் தோற்றுவித்து விட முடியுமா? முடியாதென்றால் ஏன்?

இக்கேள்விகளுக்கெல்லாம் பதிலளிக்க வேண்டியிருக்குமே என்றுதானோ என்னவோ வெ. சாமிநாதன் உன்னதநிகழ்ச்சிகள் விவாதத்துக்குரியன அல்ல என்று ஒதுக்கி வைத்துவிடுகிறார் போலும்!

ஆனால் நாம் அவ்வாறு ஒதுக்க வேண்டிய தில்லை. எல்லா நிகழ்ச்சிகளும் சமூக அடித் தளத்திலிருந்து தோன்றியவை. ஒன்று நமக்குத் தெரியும்.

சமூக அடித்தளத்தை Base என்றால் கலை, இலக்கியம், மதம், தத்துவம், சட்டம் போன்றவை மேற்கோப்புகள் (Super structures) என்று கூறுகிறோம். உற்பத்தி உறவுகளையும் உற்பத்திச் சக்திகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது சமூக அடித்தளம். இவற்றிடையே முரண்பாடு முற்றும் பொழுது, குணம்சத்தில் மாறுபாடு அடைந்த, புதிய சமுதாயம் தோன்று கிறது. அதாவது சமுதாய அடித்தளம் தனமை யில், குணம்சத்தில் மாறுபாடு அடைந்து புதிய சமுதாயமாக மாறுகிறது. அடித்தளத்தில் ஏற்படுகின்ற மாற்றத்தின் பிரதிபலிப்பு மேற் கோப்புகளில் ஒன்றாகிய இலக்கியத்திலும் பிரதிபலிக்கிறது. கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட மேற்கோப்புகளில் பழமையின் தொடர்ச்சி (Lingering of the past) நீடித்துக் கொண்டுதான் இருக்கும் என்பது உண்மையே. சமுதாய அடித்தள மாற்றத்தின் வேகத்திற் கிணையாக கருத்துலக மாற்றம் நிகழாது என்றாலும் மாற்றம் அதிலும் நிகழ்ந்தே தீரும். முற்றிலும் மாறுபாடு அடைந்த உள்ளடக்கம் தோன்றியே தீரும்.

ஒரு உதாரணம் மூலம் விளக்கலாம். வால் மீகியும் இராமாயணம் இயற்றியிருக்கிறான். கம்பனும் இயற்றியிருக்கிறான். வால்மீகி இயற்கையோடியைந்து வாழ்ந்தவன். அவனது காலத்தில் அரசுகள் தோன்ற ஆரம்பித்திருந் தன. ஆனால் கம்பனோ நிலவுடைமை முறை ஆழமாக வேரூன்றிவிட்ட சோழப் பேரரசின் காலத்தில் வாழ்ந்தவன். இயற்கை வருணனை யில் வால்மீகியைவிட மிகத் தாழ்ந்த நிலையில் இருக்கிறான் என்பது அறிஞர்கள் கண்ட உண்மை. ஆனால் கதா பாத்திரங்களின் அக உலகை விவரிப்பதில் மனவியலின் கொடு முடியைக் கம்பன் தொட்டுக் காட்டிவிடுகிறான். அதேபோல அரசியலின் சிக்கல்களையெல்லாம் கம்பன் கண்டவன். அதன் தாக்கத்தை கதை நெடுகிலும் நாம் காணலாம். அவ்வளவுக்கு ஏன் -- கற்பு நெறி பற்றிய கருத்தில்தான் இரு வருக்கும் எவ்வளவு வேறுபாடு? இவ்வேறு பாட்டின் அடிப்படைக்காரணம் சமுதாய அடித் தளத்தில் ஏற்பட்டுள்ள மாற்றம்தான் என்றாகிற தல்லவா? இதை ஒப்புக் கொண்டு விட்டால் வெ. சாமிநாதனின் ஒரு கொள்கை அடிபட்டுப் போகிறது. உன்னத நிகழ்ச்சிகள் என்று அவர் குறிப்பிடும் மாமேதைகள் ஆகாயத்திலிருந்து வந்து குதித்துவிடவில்லை. சமுதாயத்திலிருந்து தாக்கம் பெற்றவர்கள் என்றாகிறதல்லவா? அதனால் அவர்களும் விவாதத்திற்குரியவர்களே என்றாகிறதல்லவா?

இதுபோல்தான் புறநானூற்றுக் காலக் கவிதையின் உருவ உள்ளடக்கத்திற்கும் கம்பன் காலக் கவிதையின் உருவ உள்ளடக்கத்திற்கும் வேறுபாடு காணப்படுகிறது. வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதத்தை முறையாகக் கற்றாலேயே இதை உணர்ந்துகொள்ள முடியும். ஆனால் பாவம்! — வெ. சாமிநாதன் இதை வக்கரித்த சித்திரமாக எதிரிகளிடமிருந்து கற்றுக் கொண்டிருக்கிறார்.

உன்னதநிகழ்ச்சிகள் சமுதாயத்தில் தோன் றியவர்கள் என்று குறிப்பிட்டோம். அவர்கள் எவ்வாறு உன்னத நிகழ்ச்சிகளாக மாறுகிறார் கள் என்று பார்க்க வேண்டும். எந்த ஒரு மகா கவிஞனும் அல்லது கலைஞனும் மக்களோடு இணைந்து மக்களுடைய அடிப்படைக் கலையம் சங்களைப் பெற்றுக் கொண்டு தன் வயப்படுத்தி, அதை மக்களுக்காகப் பயன்படுத்தி வெற்றி காணும் பொழுதுதான் அவன் உன்னத நிகழ்ச்சி யாக மாறுகிறான். இளங்கோவும், கம்பனுமே இதற்குச் சிறந்த உதாரணங்கள்.

சிலப்பதிகாரக் கதையும், இராமகாதையும் இலக்கியங்களாகத் தோன்றுமுன் இவர் கூறும் வெளிவட்டத்தில் அவை வழங்கி வந்தவையே. அவற்றை மனிதாபிமான உணர்வோடு கையாண்டு காப்பியங்களாக்கியதாலேயே அவர்கள் உன்னத நிகழ்ச்சிகளாக மாறினர். பாமர மக்களின் நாட்டுப்பண்பாட்டியலிலிருந்து இளங்கோ எவ்வாறு கலையம்சத்தையும், கருத் தையும் பெற்றுக்கொண்டு தமது காப்பியத்தில்

இணைத்திருக்கிறார் என்பதை மார்க்ஸிய முறையியலின்படி ஆராய்ந்து பேராசிரியர் நா. வானமாமலை நிறுவியிருக்கிறார். கம்பனைச் சற்று ஆழ்ந்து படித்தால் கம்பனிடமும் இத்தகைய பண்புகள் காணப்படுவதைப் பார்க்கலாம். இவர்கள் தாங்கள் மேதைகள் என்று கருதிக்கொண்டு மேதைகளுக்காக எழுதியவர்களல்லர். மக்களுக்காக எழுதியவர்கள். அதனாலேயே நண்பர் குறிப்பிட்ட பெல்ஜியப் பாதிரியார் ஒரு உன்னத 'மனிதனாக வாழ இது எனக்குச் சொல்லிக் கொடுக்கிறது' என்று குறிப்பிட்டு இருக்க வேண்டும்.

வால்ட் விட்மன் சென்ற நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த அமெரிக்கக் கவிஞன். மக்களோடு இயைந்து, மக்களதுபண்பாடுகளைத் தனதாக்கிக் கொண்டு, மக்களது கவிஞனாகத் திகழ்ந்தாலேயே — அதாவது இவர் குறிப்பிடும் வெளிவட்டத்தைப் பிரதிபலித்தாலேயே — அவன் ஒரு உன்னத நிகழ்ச்சியாகத் திகழ்கிறான். நீக்ரோக்களின் அடிமட்ட வாழக்கையைப் புரித்து கொண்டு அவர்கள் மேல் அனுதாபம் கொண்டு Uncle Tom's Cabin என்ற நாவலைப் படைத்த ஹாரி பீச்சர் ஸ்டௌ என்ற அம்மையார் ஒரு புரட்சிக்கே வித்திட்டார் என்பது வெ. சா. விற்குத் தெரியுமோ? தெரியாதோ? ஆனால் அவர் உன்னத நிகழ்ச்சி என்று குறிப்பிடும் சார்லி சாப்ளின் இவ்வெளிவட்டத்திற்காகப் பாடுபட்டதாலேயே மக்களால் போற்றப்பட்டவர் என்பது நிச்சயமாக இவருக்குத் தெரிந்திருக்க வேண்டும்!

எனவே, வெளிவட்டம் தான் உள்வட்ட மேதைகளையும் உன்னத நிகழ்ச்சிகளையும் பாதிக்கிறது. உள்வட்டம் என்று இவர் குறிப்பிடும் elitesஐ மீறிக் கொண்டு வெளிவட்டம்தான் உன்னத நிகழ்ச்சியைத் தோற்றுவிக்கிறது என்றாகிறதல்லவா? உள்வட்டம் தான் எல்லாவற்றிற்கும் அடிப்படை என்பது தவறு எனத் தெளிவாகிறதல்லவா?

3

அப்படியானால் வெ. சாமிநாதன் போன்றோர் உள்வட்டம் என்றும் வெளிவட்டம் என்றும் இரண்டு பிரிவுகளைக் கற்பித்துக்கொண்டு அல்தி உள்வட்டத்தைச் சேர்ந்த மேதைகளுக்குக் கட்டுப்பட்டு நடக்க வேண்டும், அப்படி நடந்தால்தான் கலை இலக்கியம் செழிக்கும் என்று போதிப்பதன் காரணம் என்ன? இக்கருத்தை வெ. சாமிநாதனே முதன் முதலில் ஏதாவது போதி மரத்தடியில் அமர்ந்து தியானம் செய்து ஞானம் பெற்று போதிக்கிறாரா?

வெ. சாமிநாதனுக்கு முன்பே பலர் இது போன்ற பல கருத்துக்களை வெளியிட்டிருக்கிறார்கள். அவர்களிடமிருந்து வெ. சா. கடன்பெற்று இருக்கிறார் என்பதைத் தவிர இக்கருத்து அப்படி ஒன்றும் புதுமையானதல்ல.

ஷோப்பனேர், நீட்ஷே போன்ற ஜெர்மானிய தத்துவ வாதிகளின் கூற்றின் வேறுவித மான வெளிப்பாடே இவருடைய உள்வட்டக் கொள்கை எனலாம். இவ்விரு தத்துவ வாதிகளுமே புற உலகின் முக்கியத்துவத்தைக் குறைத்து அகவுலகைப் பெரிதுபடுத்திப் பேசியவர்கள்.

ஷோப்னேர், புற உலகமே பொய் என்று வாதித்ததோடு புற உலகத்தோடு உணர்வைத் தொடர்புபடுத்தும் புலன்களை ஏன் மனத்தையும் கூடப் பொய் என்றும் வாதித்தான் (சூன்யவாதியான நாகார்ஜுனருக்கு இவன் மிகவும் கடமைப்பட்டிருக்கிறான்) மனத்தைக்காட்டிலும் குருட்டுத்தனமான Will என ஒன்று இருந்து கொண்டு மனத்தையும், புலன்களையும் மனித நடவடிக்கைகளையும் நடத்துகிறது என்று அவன் கருதினான்.

ஷோப்பனேரைப் பின்பற்றிய நீட்ஷே மனிதன் பிறரை அடக்கியாளும் உணர்வு கொண்டவன். அவனை இயக்குவதே பிறரை அடக்கியாளும் Will to Power என்னும் உள்ளுணர்ச்சிதான் என்று கூறினான். இக்கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டு பிறரை அடக்கியாளுபவன் வீரன் என்றும், அவ்வாறு அடக்கியாளுவது வீரனின் உரிமை என்றும், அத்தகைய வீரனே அறிவாளி என்றும், இவ்வாறான அறிவாளிகளின் கூட்டம் சிறியதென்று

லும் பிற மக்களை அடக்கியாள இதற்கு உரிமை உண்டென்றும், பிற மக்கள் வெறும் மந்தைகள் தானென்றும் அவர்கள் அடக்கியாளப்பட வேண்டியவர்கள்தானென்றும் அவன் போதித்தான். இத்தத்துவத்தின் அடிப்படையிலேயே ஓரினம் மற்றோர் இனத்தை அடக்கியாளலாம் என்ற நாஜிஸமும், பாஸிஸமும் உலகில் தோன்றின.

கலை இலக்கியத் துறையிலும் இக்கருத்து ஊடுருவிற்று. சிம்மல் (Simmel) என்பவன் நீட்ஷேயை ஆதாரமாக வைத்து Philosophy of Culture என்ற கலாச்சாரத் தத்துவத்தை உருவாக்கினுன். அவனுடைய கருத்து கலை இலக்கியத்தின் தன்மையை நிர்ணயிக்க வேண்டியது அறிவாளிகளின் கூட்டமே என்பதை வலியுறுத்துகிறது. எனவே வெ. சாமிநாதனின் உள் வட்டம், வெளிவட்டம் என்ற கற்பனை இக்கருத்துக்களிலிருந்தே சற்றுப் புதிய சொற்களைக் கொண்டு உருவாக்கப்பட்டிருக்கிறது என்பது தெளிவாகிறதல்லவா?

இத்தத்துவவாதிகளின் கருத்துக்கள் முதலாளித்துவம் ஏகாதிபத்தியமாக வடிவெடுத்த காலத்தில் மிகப் பிரபலமடைந்தது. ஏனெனில் பிறநாடுகளை அடக்கிச் சுரண்டிக் கொழுத்த ஏகாதிபத்தியவாதிகளின் செய்கைகளை தத்துவார்த்த ரீதியாக நியாயப்படுத்த இத்தத்துவங்கள் உதவின. அதேபோலவே இன்றைய வெ. சாமிநாதன் போன்றோர்களின் கருத்துக்களும் இந்நாட்டின் ஏகபோக முதலாளித்துவத்தின் சிந்தனைக்கு உரமூட்டுவதற்காகக் கிளம்பியுள்ளவை என்பதில் ஐயமில்லை. இந்த நாட்டின் பொருளாதாரத்தை ஒரு சிறு குழு கட்டுப்பாட்டுக்குள் வைத்திருப்பதை நியாயப்படுத்தவே இந்த உள்வட்டம், வெளிவட்டம் என்ற கருத்துக்கள் வெளியிடப்படுகின்றன எனலாம்.

இதைச் சற்று விளக்கலாம். இன்றைய முதலாளித்வ சமுதாயம் வர்க்கங்களாகப் பிரிந்து கிடக்கிறது. இச்சமுதாயத்தின் உற்பத்திச் சாதனங்களின் கட்டுப்பாடு ஏகபோக முதலாளிகளின் கையில் சிக்கியுள்ளது. இவ்வர்க்கத்திற்கும் பிறமக்கட் பகுதியினருக்குமிடையே கூர்மையான முரண்பாடு தோன்றியுள்ளது. மக்கள் தாங்கள் படும் துயரங்களுக்கு மாற்றுவேண்டிப் போராடுகிறார்கள். அவர்களைச் சுரண்டி அடக்கியாளும் சிறிய எண்ணிக்கையுள்ள ஏகபோக முதலாளித்துவத்திற்கும் பிறவர்க்கங்களுக்கும் இடையேயுள்ள இவ்வடிப்படை முரண்பாடு அரசியல் துறையில் கட்சிகள் என்ற வடிவில் வெளிப்படுகிறது. கலை, இலக்கியம் போன்ற துறைகளிலும் இம்முரண்பாடு வெளியாகிறது. வர்க்க வேறுபாடு மறையும்வரை மக்களின் துயரம் தீராது.அவர்கள் மேலும் மேலும் ஒருங்கிணைந்து போராடுவார்கள். முரண்பாடு மேலும் கூர்மையாகும்.

வெ. சாமிநாதனின் உள்வட்ட, வெளிவட்ட முரண்பாடு பற்றிய கருத்தும் இத்தகையதொரு வெளிப்பாடே!

அடித்தளத்தில் வர்க்க முரண்பாடு தீர்ந்தால் கலையும், இலக்கியமும் உண்மையாகவே வளரும். ஏனெனில் கலையும் இலக்கியமும் அத்தகைய நிலையில் எல்லா மக்களுக்கும் பொதுவானதாக இருக்கும்.

ஒரு எளிமையான உதாரணத்தை எடுத்துக் காட்டுவோம். (அநேகமாக வெ. சாமிநாதன் போன்றோர் இவ்வுதாரணத்தை ஒப்புக்கொள்ள மாட்டார்கள். ஏற்றுக்கொண்டால் நாம் ஏற்கனவே கூறியபடி அவருடைய உள்வட்டத்தின் அஸ்திவாரம் தவிடுபொடியாகிவிடும்)

எஸ்தோனியா என்றொரு நாடு. அதன் ஜனத்தொகை சுமார் 15 லட்சமே. நமது சென்னை நகரத்தை விடவும் குறைவான ஜனத்தொகையுடைய நாடு. அதற்கென்று தனி மொழி. தனித்தன்மை வாய்ந்த கலை, இலக்கிய கலாசார மரபு அதற்கு உண்டு. இப்பொழுது அது சோவியத் யூனியனில் இணைந்துள்ள சோஷலிஸ்ட் நாடாகும். 1945ல்தான் அந்நாடு சோவியத்தோடு இணைந்தது.

அது ஒரு முதலாளித்துவ நாடாக (ஹிட்லரின்கீழ்) இருந்தபொழுது கவிதைப் புத்தகம்

ஒன்று வெளியானால் 400லிருந்து 500 பிரதிக ளுக்கு மேல் வெளியானதாகச் சரித்திரமே இல்லை, அதிலும் அக்குறைந்த எண்ணிக்கை யுள்ள பிரதிகள் விற்கப்பல வருடங்கள் ஆகும். ஆனால் இன்றோ கவிதை நூல்கள் சாதாரண மாக 10,000 பிரதிகள் வரை வெளியிடப்படுகின் றன. அவையும் சில நாட்களுக்குள்ளேயே விற்றுத் தீர்ந்து விடுகின்றன. நாவல்களைப் பற்றியோ சொல்லவே வேண்டாம்! முன்பு 2000 பிரதிகள் செலவழியவே பல வருடங்க ளான நிலைபோய் இன்று 20,000லிருந்து 30,000 பிரதிகள்வரை அச்சிடப்படுகின்றன. அவை யாவும் வெளியான சில நாட்களுக்குள்ளேயே தீர்ந்துவிடுகின்றன! படைப்பிலக்கியந்தான் இவ்வாறு என்றில்லை. எஸ்தோனியக் கலாச்சார வரலாறு (History of the Estonian Culture) என்றொரு நூல். அதுவும் வெளியான சிறிது காலத்திற்குள் 18,000 பிரதிகளும் தீர்ந்து விட்டன. இதைவிடப் பெரிய விஷயம் எஸ்தோனிய மொழியில் வெளியான எஸ்தோ-னிய சோவியத் என்ஸைக்ளோபிடியா, எட்டு பாகங்கள் கொண்டது 65,000 பிரதிகள் அச்சிடப் பட்டு வெளியாகியுள்ளன. மொழி பெயர்ப்பு நூல்களும் இவ்வாறே மக்களிடம் செல்வாக்குப் பெற்றுள்ளன. 1970ல் மட்டும் உலகின் 21 மொழிகளிலிருந்து 342 நூல்கள் மொழிபெயர்க் கப் பட்டுள்ளன. இதுவரை உலகத்தின் 70 மொழிகளிலிருந்து 1000க்கும் அதிகமான நூல் கள் மொழிபெயர்க்கப் பட்டுள்ளன. இதேபோல எஸ்தோனிய நூல்கள் உலகின் பல மொழிகளில் மொழி பெயர்க்கப் பட்டுள்ளன. சோஷலிச நாடாவதற்கு முன் எஸ்தோனிய நூல்கள் பிற மொழிகளில் மொழிபெயர்க்கப் படவே யில்லை என்பதை நாம் உணர்ந்து கொள்ள வேண்டும்.

பதினைந்தே லட்சம் பேரைக் கொண்ட ஒரு சின்னஞ்சிறு நாட்டில் இத்தகைய கலாசாரப் புரட்சி ஏற்பட்டுள்ளது. நாலரைக்கோடிப்பேரை உள்நாட்டிலும் ஒரு கோடிக்கும் அதிகமான மக்களை வெளி நாடுகளிலும் கொண்ட தமிழ் மொழியில் இலக்கிய வளர்ச்சியை இதனோடு ஒப்பிட்டுப் பார்த்தால் உண்மைநிலை விளங்கும்.

இத்தகைய நிலையைக் கண்டே நாஸிம் ஹிக்மெட் என்ற துருக்கியக் கவிஞன் "உலகத் திலேயே சராசரியாகப் பார்த்தால் எஸ்தோனி யனே இன்று இலக்கிய நூல்களை அதிகம் கற்கிறான்" என்று சொன்னான்!

இவ்வாறான ஒரு அதிதீவிரமான கலாசாரப் புரட்சி எவ்வாறு அச்சிறு நாட்டில் நிகழ்ந்தது? எந்த ஒரு உள்வட்டம் இருந்து வெளிவட்டத்தை இயக்கி இந்த நிலையைக் கொண்டு வந்தது? அடிப்படையான சமுதாய மாற்றந்தான் காரணம் என்று கூறவும் வேண்டுமோ?

அளவைப் பொருத்தமட்டில்தான் இத்தகைய மாற்றம் நிகழ்ந்துள்ளது என்று எண்ணவேண் டாம்! ஜுஹான் ஸ்முவல் (Suhan Smuual) என்ற காலஞ்சென்ற எழுத்தாளனின் நாடகங் களும், நாவல்களும் உலக இலக்கியத் தரத் தோடு போட்டியிடத்தக்கவை. UNESCOவில்பல பரிசுகளை எஸ்தோனிய நூல்கள் பெற்றிருக் கின்றன.

முடிவாகக் கூறுகிறேன்! வெ. சாமிநாத னின் உள்வட்டக்கொள்கை ஏகபோக முதலாளி வர்க்கத்தைத் தாங்கிப் பிடிப்பது. மக்களை மந்தைகளாக நினைக்கும் பிற்போக்குக் கொள் கையை அடிப்படையாகக் கொண்டது. சமுதாய ஏற்றத்தாழ்வுகள் தொடர்ந்து நீடிக்க வேண்டும் என்ற வேட்கையினால் எழுந்தது. இந்த ஏற்றத் தாழ்வுகளைப் போக்க விரும்பி உலகெங்கணு முள்ள மக்கள் உழைப்பாளி வர்க்கத்தின் தலைமையில் போராடிக் கொண்டிருக்கிறார்கள். அப்போராட்டத்தின் தாக்கம் கலை, இலக்கியத் துறையிலும் தீவிரமாகும். அப்போது புது வெள்ளத்திலே அடித்துச் செல்லப்படும் சருகு களைப் போல இத்தகைய கொள்கைகள் அடித்து செல்லப்படும் என்பது நிச்சயம்!

மானிடவியல்

நரிக்குறவர்களின் மூலிகை மருந்துகள்

[Gift Siromoney, D. Giles Lall and C. Living stone]

நரிக்குறவர் பற்றிய இரண்டு ஆய்வுக் கட்டுரைகளை ஆராய்ச்சி வெளியிட்டுள்ளது. நமது சமுதாய, பண்பாட்டு வளர்ச்சியிலிருந்து பல காரணங்களால் விலகி, ஒதுங்கி வளர்ச்சி பெருகல் இன்னும் உணவு தேடும் நிலையிலேயே (food gathering nomadic stage) இந்திய நாடு முழுவதும் அலைகின்றனர். அவர்கள் சமுதாய முன்னேற்ற நெறியில் நாட்டு மக்களோடு முன்னேற முதலில் அவர்களது வாழ்க்கை நம்பிக்கைகள், வாழ்வியல் முறைகள், பொருளாயத வாழ்க்கைத் தேவைகளைப் பூர்த்தி செய்து கொள்ளுகிற வழிகள் (means of fulfilling needs of material life) அனைத்தையும் அறிந்து அவர்களுடைய சமுதாய உணர்வினை வளர்த்து, மாறுதல்களைப் புகுத்த வேண்டும். இதற்கு அவர்களது வாழ்க்கை முறை முழுவதையும் அறிதல் வேண்டும். அதனுள் ஒரு கூறு அவர்கள் உடல் நலத்தைப் பேணுகிற முறை - அதனுள் ஓர் முக்கியமான கூறு அவர்களுக்குத் தெரிந்துள்ள மூலிகைகளும், அவைபற்றிய அறிவும்.

இக்கட்டுரையில் ஆய்வாளர்கள் இந்த நுணுக்கமான பணியைச் செய்துள்ளார்கள் செய்தியளிப்போர் (informants) தந்த தகவல்களை அவ்வாறே தந்துள்ளனர். இது மூலிகைகள் பற்றிய இக்குழுவினரின் நம்பிக்கைகளைக் காட்டும். இவர்களிடையே வழங்கும் மூலிகைகளை இனங்கண்டும் கூறியிருப்பது இவற்றின் நோய் தீர்க்கும் இயல்புகளை தற்கால விஞ்ஞானிகள் கண்டறிய உதவக் கூடும்.

நம் நாட்டு மூலிகை மருந்துகளின் மகத்துவம் பலவிதத்தில் கொண்டாடப்படுகிறது. தாவரப் பொருள்களை ரசாயனரீதியில் பகுத்துப் பார்த்தல், பல்வேறு தாவரங்களில்[1] உள்ள ரசாயனப் பொருள்களை இனங்காணுதல் ஆகிய துறைகளில் கடந்த 50 ஆண்டு காலமாக நிரம்ப ஆய்வுகள் செய்யப்பட்டுள்ளன.

நரிக்குறவ[2] இனமக்கள் (வாக்ரிவாலா)[3] முக்கியமாக, அவர்களுடைய மருத்துவர்களால் குறிப்பிட்ட மருந்துகளையே பயன்படுத்துகின்றனர். இத்தகைய வைத்தியர்களில் அநேகர் செங்கல்பட்டு மாவட்டத்தில் உத்திரமேரூர் என்னும் நகருக்கருகில் வயலூர் என்ற கிராமத்தில் வாழ்கின்றனர். அருகிலுள்ள கிராமங்களுக்குச் சென்று அவர்கள் அவர்களுடைய மூலிகைத் தயாரிப்புகளை விற்கின்றனர். அவர்கள் பயன்படுத்தும் தாவரங்கள் இந்திய மருத்துவ தாவரங்கள் அருஞ்சொல் அகராதியில் காணப்படுகின்றன. ஆனால் அவர்கள் அம்மூலிகைகளை இதுவரை யாரும் குறிப்பிடாத முறையில் பயன்படுத்துகிறார்கள். மிகச் சில நோய்களுக்குமட்டுமே அவர்கள் பயன்படுத்தும் மூலிகையும் மற்றவர்கள் பொதுவாகப் பயன்படுத்தும் மூலிகையும் ஒத்ததாக உள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக மஞ்சக் காசலாங்கண்ணி மஞ்சக் காமாலைக்குரிய பிரபலமான மருந்து. நரிக்குறவர்கள் அந்த நோய்க்கே அந்த மருந்தைப் பயன்படுத்துகின்றனர். மஞ்சக் காமாலை நோய்க்கு, மஞ்சக் காசலங்கண்ணிக்கு இணையாகப் பிரசித்திபெற்ற கீழ்வாநெல்லியை அவர்கள், அந்நோய்க்காகப் பயன்படுத்துவதாகத் தெரியவில்லை. ஆனால் அம்மூலிகையை குடலில் உள்ள புழுக்களை அழிக்கப் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

விஷ மூலிகைகளைத் தவறாக, மருத்துவக் காரியங்களுக்காக அவர்கள் பயன்படுத்துகிறார்கள். அதற்குச் சில உதாரணங்களைக் கூறலாம். உதாரணமாகப் 'பாலை' (கிரைடோஸ்டிறியா கிராண்டிபிலோரா) என்ற விஷ மூலிகையைப் பாம்புக்கடிக்கு அவர்கள்பயன்படுத்துகின்றனர். நாய்க்கடிக்குஅவர்கள் நாயுருவியை(அச்சிரான்-

தெஸ் அஸ்பெரா) உபயோகிக்கிறார்கள். ஒரு வேளை அந்த மூலிகையின் பெயரில் நாயின் பெயர் இருப்பதால் நாய்க்கடிக்குப் பயன்படுத்து கிறார்களோ என்று எண்ணத் தோன்றுகிறது.

நன்னாரியை (ஹெமிடஸ்மஸ் இன்டிகஸ்) இலைகளின் உருவத்தைக கொண்டு இருவேறு பிரிவுகளாகப் பிரிககின்றனர். தாவரங்களை தாவர இயலாளர்கள் பகுக்கும்பொழுது இத் தகைய வேறுபாடுகளைக் குறிப்பிடவில்லை.

1972 ஜூலை மாதத்தில் சென்னைக் கிறித் துவக் கல்லூரி ஆசிரியர்கள் மாணவர்கள் குழு ஒன்று நரிக்குறவர்களைப் பற்றிய மானிட வியல் அளவுகளையும், இரத்தப் பரிசோதனை விவரங்களையும் சேகரிக்க வயலூர் கிராமத் திற்குச் சென்றனர். மாணவத் தொண்டர்கள் நரிக்குறவர்களின் குடும்பங்களிலிருந்து தாவரங் களின் மாதிரிகளைச் சேகரித்தனர். அவர்களால் கூறப்பட்ட அம்மூலிகைகளின் மருத்துவப் பயன்களையும் குறித்துக்கொண்டனர். மூலிகை யின் வாக்ரிப் பெயர்கள் அடைப்புக்குள் கொடுக்கப் பட்டுள்ளன. அவர்களால் வழங் கப்படும் தமிழ்ப் பெயர்களும் குறிக்கப் பட்டுள்ளன. நாங்கள் தாவரங்களுக்குப் பெய ரிடும் முறையில் கேம்பிளைப்[4] பின்பற்றுகிறோம். மூலிகைப் பெயர்ப் பட்டியலும் அவைகளின் பயனும் முழுமையாகச் சேகரிக்கப்படவில்லை. முழுப்பட்டியலைச் சேகரிக்க இன்னமும் மேற் கொண்டு வேலை செய்ய வேண்டும். பட்டியலில் குறிப்பிடப்பட்ட அநேக மூலிகைகள் சாதாரண மூலிகைகள். அவைகளை இனங்காணுவதில் எந்தவிதச் சிக்கலும் ஏற்படாது.

இப்பட்டியலைப் பார்வையிட்டால் நாடோடி வாழ்வு வாழ்கின்ற நரிக்குறவர்களின் சாதாரண நோய்களைக் காணலாம். எடுத்துக்காட்டாக உடல் வலிக்கு, நாய் கடிக்கு, தேள் கடிக்கு மருந்துகள் உள்ளன. நரிக்குறவர்கள் மிகவும் மூடநம்பிக்கை உள்ளவர்களாக இருக்கின்ற னர். சில மூலிகைகளைப் பற்றி அவர்கள் கூறுவது மிகையாகக் கூறப்பட்டதாக இருக்க லாம். எப்படியிருப்பினும் அவர்களிடமிருந்து நாங்கள் சேகரித்ததை இங்கே பதிவு செய்துள் ளோம். நவீன காலத்தின் செல்வாக்கில் நாட்டு மருந்துகளைப் பற்றிய அறிவு அழிந்துபோகுமுன் தமிழ்நாட்டில் உள்ள ஏனைய பூர்விக இனமக் களையும் இத்துறையில் ஆராய தீவிர வேலைகள் செய்யப்படவேண்டும்.

வயலூரில் விபரங்களைச் சேகரிக்க உதவிய மாணவர்களான திருவாளர்கள்: S. மனோகரன் R. கோவிந்தநாத், V. முரளி ஆகியோருக்கு கட்டுரை ஆசிரியர்கள் நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்ளுகிறார்கள்.

நரிக்குறவர்களால் பயன்படுத்தப்படும் மருத்துவ மூலிகைகளின் பட்டியல்

1. ஜைனன் டிராப்சிஸ் பென்டாபில்லா: (சிங்கிடிக்கி பஜி) இவ்விலையின் சாறு காது வலிக்குப் பயன்படுத்தப்படுகிறது.

2. பேர்டுலாகா கிளோரோசியா: (தால்கா பஜி) இம்மூலிகையின் தண்டையும் இலைகளையும் புளி, பூண்டு, மிளகாய் ஆகியவற் றுடன் கொதிக்கவைத்து அந்த குடிநீரை மூட்டு வலிக்கும், வாயு உபத்திரத்திற்கும் நிவாரணி யாகப் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

3. சைடா வெரொனிக்கே போலியா: இந்த இலையைப் பசைபோல் அரைத்து முள் விஷத்திற்குப் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

4. மீலிய அஸடார்க்: தமிழ் மலைவேம்பு இவ்விலையின் சாறு வண்டுகடிக்கும், பெண்கள் கருத்தரிக்க உதவவும் பயன்படுத்தப்படுகிறது.

5. டோடோனியா விஸ்கோஸா: தமிழ் அனார், இவ்விலையை நீருடன் கொதிக்க வைத்து அந்தத் திரவத்தை விதைப்பை வீக்கத்திற்கு ஒத்தடம் கொடுக்கப் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

6. ஆப்ரஸ் பிரிதா டோரியா: தமிழ் குண்டுமணி, கைகால் வலிக்கு, முதலில் வேப் பெண்ணெய்யை தடவி அந்த இடத்தை இந்தத் தாவரத்தின் இலைகளால் மூடி கட்டுப் போடப் படுகிறது.

7. சிசல்பினியா கோரியாரியா: தமிழ் இஞ்சிமரம், மூலவியாதிக்கு உலர்ந்த விதைகளை தூளாக்கி, பாலில் கலந்து உட்கொள்ளப்படுகிறது.

8. கேஸ்சியா ஆரிகுலேடா: தமிழ் ஆவரம் தழை, இந்த இலைகளைப் பசைபோல் அரைத்து குளிப்பதற்குமுன் தலையில் தேய்த்துக் குளிப்பதால் குளிர்ச்சி உண்டாகும்.

9. டமரின்டஸ் இன்டிகஸ்: தமிழ் புளியமரம், ஒரு கைப்பிடி புளியம் இலையின் சாறை வாரம் ஒருமுறை மூன்று வாரங்களுக்குக் கொடுத்துவர மெலிந்த குழந்தைகள் ஆரோக்கியம் அடையும்.

10. கோப்ஸியா இண்டிகா: தமிழ் கோவைத்தழை, கண் நோய்க்கு இவ்விலையின் சாறை சொட்டு மருந்தாகப் பயன்படுத்தலாம். மூத்திர விந்து உபத்திர வியாதிகளைக் குணப்படுத்த இவ்விலையின் சாறை பாலுடன் கலத்து சாப்பிடலாம்.

11. டிரியான்திமா போர்டுலாகான்டிரம்: (சியாத்கா பஜி) தமிழ் முக்கூட்டவர் கீரை-செருப்படை, இவ்விலைகளைப் பசையாக அரைத்து புதிய புண்களுக்கும், தேள்கடிக்கும் போடலாம். இது குளிர்ச்சியைத் தரும். வாயு உபத்திரத்திற்கும் உபயோகிக்கலாம்.

12. மேர்லுகோ ஆப்போஸிட்டிபோலியா: தமிழ் தோரக்கிரை, மகப்பேறுவிற்குப் பின் தாய்க்கு இத்தாவரத்தின் சாறை ஊட்டச் சத்தாகக் கொடுக்கலாம்.

13. ஆங்கியம் சால்விபோலியம்: (அகோலா) தமிழ் அவிங்கில், இவ்விலைகளை பசைபோல் அரைத்து உதடு நாக்கு அறுபட்டால் போடலாம். நாய்க்கடிக்கு இளந்தளிரை பூண்டுடன் அரைத்து நாளுக்கு மூன்று முறை சாப்பிட வேண்டும். வெறிநாய்க் கடிக்கு இம்மரத்தின் பட்டையைத் தூளாக்கி உட்கொண்டால் குணமாகும்.

14. வெடெலியா கேலென்டுலி: தமிழ் மஞ்சக் கரிசலாங்கன்னி, மஞ்சக் காமாலைக்கு இந்த இலைகளை அரைத்து உண்ணவேண்டும்.

15. விங்கா ரோஸி: தமிழ் ஒத்தக்கடலை காய்ப்பூ, இந்த இலையைப் பொடியாக்கி உள்ளே சாப்பிட்டால் குஷ்டரோகம் குணமடையும்.

16. ஹெமிடஸ்மஸ் இன்டிகஸ்: தமிழ் ஆண் நன்னாரி, இம்மூலிகையின் வேரை குடிநீர் போட்டு உட்கொண்டால் பெண்களுக்கு உண்டாகும் ரத்தசோகை குணமாகும். இந்தத் தாவரம் பூப்பதற்குமுன் குறுகிய இலைகளையுடையது.

17. ஹெமிஸடஸ் இன்டிகஸ்: தமிழ் பெண் நன்னாரி, இந்த மூலிகையின் வேரை குடிநீர் போட்டு உட்கொண்டால் ஆண்களுக்கு உண்டாகும் ரத்தசோகை குணமாகும். அதே தாவரம்தான். இதன் இலைகள் பூக்கும்பொழுது அகலமாகும்.

18. கிரிப்டோஸ்டீஜி கிரேண்டிபுலோரா: தமிழ் பால்நங்கை, இம்மூலிகையின் வேரை, தேள்கடி, பாம்புகடிக்கு விஷமுறிக்கும் நிவாரணியாகப் பயன்படுத்தலாம்.

19. ஜிம்னிமா சில்வெஸ்டர்: தமிழ் சிறு குறிஞ்சன், சிறுநீர் உபத்திரத்திற்கு இம்மூலிகையைத் தூளாக்கி உட்கொள்ளலாம்.

20. ரிவியா ஹைப்போக் ரேட்டரி பார்மிஸ்: தமிழ் உத்தமானி, கட்டிகள் போன்ற புறப்பாடுகளுக்கு இதனுடைய பாலை மேலே தடவி கட்டுப்போட குணமாகும்.

21. எவால்வுலஸ் ஆல்ஸினய்டஸ்: தமிழ் மூக்குத்திப் பூ — உஷ்ண காந்தி, சீழ்ப்பிடித்த புண்ணுக்கு இம்மூலிகையை அரைத்துப் போடுகிறார்கள்.

22. சோலானம் ஸேன்தோ காாபஸ்: தமிழ் கண்டன் கத்திரி, இம்மூலிகையின் பழத்தைப் பசைபோல அரைத்துத் தலையில் தடவினால் குளிர்ச்சியாயிருக்கும்.

23. ஜஸ்டினியா புராஸ்டிரோமா: தமிழ் சின்னமூக்குத்திப் பூ - சூரியகாந்தி, இம்மூலிகையின் இலையை பசைபோல் அரைத்து புதிய புண்களுக்கும் முள் விஷத்திற்கும் போடுகிறார்கள்.

24. ஆசிமம் சேசிலிகம்: தமிழ் திரு-நீற்றுப்பச்சை, சிறு குழந்தைகளின் வயிற்றோட்டத்திற்கு இவ்விலையின் குடிநீர் போட்டுக் குடிப்பார்கள். இதையே காதுவலிக்கும் சொங்கு மருந்தாகப் பயன்படுத்துகிறார்கள்.

25. ஆசிமம் அட்சென்டென்ஸ்: தமிழ் காட்டுத்துளசி, இம்மூலிகையின் இலையைக் காயவைத்துத் தூளாக்கி கருப்பட்டியையும் கலந்து சிறு சிறு உருண்டைகளாக்கிச் சாப்பிடுகிறார்கள். இதுவாத மருந்து.

26. கொலியஸ் ஆரோமேட்டிஸ்: தமிழ் கற்பூரவல்லி, குழந்தைகளின் சளிக்கும் காய்ச்சலுக்கும் இம்மூலிகையின் சாற்றைக் கொடுக்கலாம்.

27. லூகாஸ் ஆஸ்பெரா: (காதர்குடும்பம்) தமிழ் தும்பை, இம்மூலிகையின் சாற்றைத் தேள்கடிக்கும் பயன்படுத்தலாம். சளிக்கும் தொண்டைப் புகைச்சலுக்கும் நெஞ்சிலும் தொண்டையிலும் தடவலாம்.

28. லூகாஸ் டிப்யூஸா: தும்பை இம்மூலிகையின் இலைச்சாற்றை தேள் கடிக்கு கொடுக்கலாம்.

29. போராஇயா டிப்யூசா: (சியாத்ஸிகா பஜி) தமிழ் கோழி முட்டைக் கீரை இம்மூலிகையின் வேரை உமிழ் நீருடன் பசைபோல் அரைத்துப்போட தேள்கடி விஷம் குணமாகும், வேரை விழுங்கலாம் சாற்றைக் குடிக்கலாம்.

30, செலோஸியா ஆர்ஜென்டியா: (லேம்பிரிகாபஜி) நல்ல ஆரோக்கியத்திற்கு இந்த இலையைக் கீரையாகப் பயன்படுத்தலாம்.

31. அமரான்டஸ் பில்டிங்: (காகலாபஜி) வாயு உபத்திரத்திற்கு இவ்விலையைக் கீரையாகப் பயன்படுத்தலாம்.

32. அக்கிரான்தெஸ் ஆஸ்பெரா: தமிழ் நாயுருவி கீரை மிளகாயுடன் இவ்விலைகளை அரைத்து நாய்க்கடிக்கு உபயோகிக்கலாம்.

33. யுபோரியா ஹிர்டா: தமிழ் அம்மன் பச்சரிசி ரத்த சுத்திக்கு இம்மூலிகையின் குடிநீரைப்போட்டு உட்கொள்ளலாம்.

34. மிலான்தஸ் நிருரி: தமிழ் கீழா நெல்லி இம் மூலிகையின் இலையை அரைத்து உட்கொண்டால் உடல் குளிர்ச்சியடையும், பெண்கள் கருத்தரிக்க ஏதுவாகும். மேலும் இது குடலில் உள்ள புழுக்களைக் கொல்லும்.

35. அக்காலிபா இண்டிகா: தமிழ் குப்பை மேனி நுரையீரல் சம்பந்தமான நோய்க்கு இம்மூலிகையின் இலைகளை அரைத்துச் சாப்பிட குணமாகும்.

REFERENCES

1. R.N. Chopra. S. L. Nayar and I. C. Chopra Glossary of Indian Medicinal plants. Council of Scientific and Industrial Research. New Delhi 1956.

2. K. R. Rajagopalan and J. P. Vijayatilakan, Religious Cremonies and practices of the Narigoravas" Aaraaichi 1972, 3 193—198.

3. G. G. Srinivasa varma, "Vaagriboli, an Indo Aryan Langage" Annamalai University Chidambaram 1970.

4. J. S. Gamble, Flora of the Presidency of Madras" Botanical Survey of India Calcutta 1958.

தமிழில் :- ஆசு.

Edited, Printed and Published by N. Vanamamalai, M. A., L. T.
At Aaraaichi Achagam, 100 Tiruchendur Road, Palayamkottai, Tirunelveli-2.